



(سلسلة المنهجية الإسلامية ١٤)

النصُّ القرآنيُّ من الجملة إلى العالم



مكتور
وليد منير

هذا الكتاب

يطمح هذا الكتاب الى مقارنة النص القرآني العظيم مقارنة ذات أبعاد متعددة تتنوع فيها أدوات التحليل وزوايا النظر المنهجية كي تحقق نوعاً من الاستقصاء والشمول.

عن طريق النكامل المستمر بين اللغة والعلم والفلسفة والحوار بينها بوصفها منظورات معرفية، وعبر التفاعل الدائب بين التحليل الأسلوبية والاكتناء العلمي والتأويل الفلّسفي بوصفها طرائق للفهم والشرح والتفسير، يقدم الكتاب رؤية جديدة يعتمد فيها أليات جديدة ينتظمها نهج فكري واحد شديد التماسك، وبالغ الثراء.

يعالج الكتاب-تأسيساً على ذلك - مشكلات ذات أهمية كبرى مثل العلاقة بين الثبات والتحول، وذلك من خلال موضوعات مثل: "أسباب النزول" و "الناسخ والمنسوخ" و "الوحدة البنائية للنص" و "التناسب ودلالته" و "مفاتيح الخطاب" و "تنويعات التمثيل" التي يتيحها النص لذاته عبر نشأة الفهم الإنساني.. الخ.

إنه كتاب يكشف عن أبعاد فريدة لم يتم كشفها من قبل في إعجاز النص القرآني، ويقدم إضافة بارزة الى مناهج البحث اللغوي، وعلوم القرآن.



المؤلف في سطور

- وليد منير
- من مواليد القاهرة فبراير ١٩٥٧م، ١٣٧٧ هـ.
- دكتوراه في النقد الأدبي والأدبيات.
- باحث ومفكر مصري أصدر عدداً من الكتب المهمة في مجال الأدب والنقد والفلسفة.
- له عدد كبير من الأبحاث المنشورة في الدوريات المتخصصة، والتي تهتم - على نحو خاص - بالربط بين الأدب واللغة وفلسفة الأفكار.
- يعمل بتدريس الأدب العربي بجامعة القاهرة.

النصُ القرآني
من الجملة إلى العالم

الطبعة الأولى
(١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م)

الطبعة الثانية
(١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبّر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

النصُّ القرآنيُّ

من الجملة إلى العالم

الدكتور

وليد منير

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

القاهرة

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

(سلسلة المنهجية الإسلامية، ١٤)

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م ©

جميع الحقوق محفوظة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٦ ب - ش الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج.م.ع.

ت: ٧٣٥٩٨٢٥ فاكس: ٧٣٥٩٥٢٠

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المعهد بالقاهرة.

منير، وليد

النص القرآني من الحملة إلى العالم / وليد منير؛

تقديم د. طه جابر العلواني. - ط٢. .

القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣م.

٢٥٠ ص؛ سم. - (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٤)

يشتمل على إرجاعات بيليو جرافية.

تدمك م- ٦٧-٥٢٢٤-٩٧٧.

١- القرآن- ألفاظ أ- العنوان.

ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٢٢٥.

رقم الإيداع : ١٠١٠٢ / ١٩٩٦.

المحتويات

٧ تقديم: أ.د. طه جابر العلواني
١٧ مقدمة
١٩ الفصل الأول: النص بوصفه عطافاً
٣٧ الفصل الثاني: النص والاختلاف والدلالة
٦١ الفصل الثالث: التعلُّص: بنية الاختلاف الكروي
٨١ الفصل الرابع: النص والعالم والإنسان
٩٩ الفصل الخامس: مفتاحات النص: تجارب مواقع الدلالة
١٢١ الفصل السادس: النص والمجاز: بلاغة الرؤيا
١٣٧ الفصل السابع: صورة اليوتوبيا: معراج الواقع
١٥١ الفصل الثامن: التناسخ: الأفكار المحورية وظاهرة التنازع
١٦٥ الفصل التاسع: النص في الحياة: مفهوم الاستعلاف، ووظيفة الاختلاف
١٨٩ الفصل العاشر: النص في الحاضر: فاعلية التغيير
٢٠٣ الفصل الحادي عشر: دينامية النص - تنويعات التمثيل
٢١٥ الفصل الثاني عشر: النص والتخربة الذاتية: دلالات مهمة في الخيرة الإنسانية
٢٢٧ الفصل الثالث عشر: عتق الذات، ومنعطف التصوف: برهيقا (الغياب)
٢٣٩ الخاتمة
٢٤٥ أهم المراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بقلم أ.د. طه جابر العلواني^(١)

تقوم في نفس الإنسان والحيوان حاجات أو قناعات أو أحوال يُعبر عنها بأصوات لها آلية خاصة خلقها الخالق تبارك وتعالى لأداء هذه الوظيفة. وقد جعل الله تعالى في الإنسان القدرة على تقطيع هذه الأصوات لتكون حروفاً وكلمات. لذلك عُرف الكلام بأنه "قول مركب مفيد بالوضع" ذلك أن مهام الإنسان العمرانية في الكون معقدة، تحتاج إلى عشرات الألوف من الكلمات والتعابير والصيغ والأساليب التي تعينه على التعبير عن ذاته وأحواله واحتياجاته، وتحقيق التفاعل والتعاطب مع محيطه ليفهم ويفهم من خلال ذلك الكلام الذي يصبح عملية مشتركة لها أطراف عديدة تربط بينهم علاقات محددة. فالتكلم مخاطباً والتكلم معه أو إليه مخاطباً، والكلام يصير خطاباً لأنه لم يعد مجرد أصوات، بل صار عبارة أو عبارات تعبر عن نفس المتكلم ووجدانه، وتنقل المعنى إلى أذان السامع ففواده. فالكلام يحمل معنى ما، ويستهدف تحقيق حدث ما بمنطق غلب على ظن المتكلم أنه سيضع السامع بالتحرك لتحقيق هذا المضمون مسوياً على مستوى قوى الوعي ذاتها، أو على مستوى الواقع. فإذا بدأ الكلام ممارسة فاعليته وأدائه، انقسم الناس بالقياس إلى مواقعهم منه إلى مخاطبٍ ومُخاطَب. أما الكلام نفسه فيصير "خطاباً"، وتصور البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها المُخاطَب والمُخاطَب "بيئة الخطاب". و"بيئة الخطاب" هذا مصطلح يشمل المكان والزمان والثقافة وما يعتبر من مكونات الحضارة التي يحيا فيها طرفا الخطاب: المُخاطَب والمُخاطَب. وهذه البيئة لها آثارها الخطيرة، لا على هذين وحدهما، بل على عناصر الخطاب

(١) أستاذ أصول الفقه ورئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية (SISS)، فوجينيا.

ومكوناته الأولية بدءاً من الحرف المقطع، وانتهاءً بالخطاب فالتكلم تقوم بنفسه حاجة أو حالة - كما أشرنا - يرى ضرورة التعبير عنها، والتحاور مع مجاله الاجتماعي لتحقيقها. وكل من الحاجة والحالة في أصلها ترتبط بالكيونة الإنسانية ذاتها، لكنها في صياغتها الأخرى، وما يؤثر في تلك الصياغة، ترتبط بتلك "البيئة الاجتماعية". فالإنسان في حاجته العضوية إلى الطعام والشراب والنكاح لم يختلف في أصل حاجته إلى تحقيق تلك الحاجات منذ خلق حتى فناء الحياة، وكذلك بالنسبة لحالاته النفسية من إحساس بالسعادة أو الشقاوة أو الحزن أو الفرح. لكن الكيفيات التي تتم بها تلك الأمور هي أعراض متغيرة كذلك، فكيف يحصل الإنسان على ما يريد، وكيف يحقق الحالة التي يرغب الإحساس بها، وكيف يدفع الحالة المضادة؟

هذه أسئلة تغر الإجابة عنها بتغير "البيئة الاجتماعية". وهذا - كله - من الكلام أو الخطاب الذي لا يصعب فهم أبعاده وعلاقاته بين أطرافه وبيئتهم، وأساليب التخاطب المتعارف عليها بينهم. ولكن حين يتعلق ذلك "بالأشياء التجريدية" كالأفكار والنظريات والمفاهيم التي يراد صياغة خطاب يوصلها إلى الآخرين لتغيير أفكارهم وقناعاتهم وإعادة صياغة رؤاهم ومعتقداتهم، واستبدال مفاهيم مستقرة لديهم بمفاهيم أخرى، فإن الشأن مختلف تماماً. إذ أن "الخطاب" هنا يتحول إلى شيء يتوجه إلى وعي المخاطب لتغيير شأنه وحاله، فيشتبك خطاب المخاطب مع وعي المخاطب في حوار وجدل يشتد بحسب قوة وفاعلية الخطاب، واستقرار وعي المخاطب وقناعاته وعاداته ومألوفاته السابقة على تلقيه للخطاب التغييري. وإذا كانت آذان المخاطبين قد تشتكي من طرقات ذهذبات الصوت على طيلة الأذن فتصف الصوت بالارتقاع أو الانخفاض، فإذا بلغ حد الاعتدال انتهت المشكلة الحسية وبدأت معركة الخطاب في جانب المعنى والمغزى والمهدف لتستمر حتى يصل المعنى الذي اشتمل عليه الخطاب إلى وعي المخاطب، ويأخذ موقعه فيه، لتبدأ مرحلة أخرى داخلة وعي المخاطب يتدافع فيها القبول والرفض، والإيجاب

والسلب، والسؤال والجواب. فإذا كان الخطاب قد وضع في اعتباره حالة المُخاطَب، وتضمن ما يجيب عن تساؤلاته، ويحسم تردده، ويتصل بواقعه، ويشير كرامته، وينبه دوافعه: وجد معناه ومضمونه موقعيهما في وعي للمخاطب، وإلا فإن "الخطاب" قد يعود إلى منتجه ومرسله ليعيد النظر فيه، ويستكمل نواقصه، ويعيد إرساله. وبذلك يكون الخطاب عبارة عن وسيط يتردد بين طرفين بكل ما يحيط بهما في حركة دائية حتى يحسم ما بينهما. وبالتالي فإن الخطاب اعتبار مستمر ومتدرج لقدرة المخاطب والمخاطب منهما: للمخاطب في قدرته على تضمين خطابه معاني وتأثيراً ومنطقاً مقنعاً يهيئ وجدان المخاطب ونفسه وسائر قوى وعيه الكامنة لقبول الخطاب وعدم إغلاق الأبواب دونه، ثم ملاحظة أهم الاعتراضات التي ثارت في نفس السامع - سواء صرح بها أم لم يصرح - عندما تلقى الخطاب في لحظة اتصاله الأولى به، لتضمن الإصدارة الثانية للخطاب الجواب عنها. وأكثر ما تكون الأسئلة حول "المجعية" لتحقيق القناعة بالمضمون الجديد، و "الشرعية" لتجاوز عقبة شرعية للوروث واستقراره و "البدائل" التي يقدمها الخطاب الجديد لتجاوز فكرة "الخوف من الفراغ أو المجهول أو ..."، ثم "التفوق" في ذلك - كله - على المستقر. فإذا استوفى الخطاب ذلك كله فقد استوفى مكوناته ومقوماته لخوض معركة يمكن كبسها على مستوى الوعي، وعلى مستوى الواقع.

هذا الذي نقوله يمكن أن ينطبق على خطاب من بشر إلى بشر مثله. أما حين يكون الخطاب من إله الكون والإنسان والحياة، وخالق العالمين، ومرسل المرسلين فإن الأمر يختلف اختلافاً كبيراً. فالخطاب هنا يصبح شيئاً آخر، ويصبح مجرد اتفاق مع أشكال الخطاب البشري وصوره، وصيغه التعبيرية وجهاً من وجوه تعالیه وإعجازه وتجاوزه، ويصير إزاله إلى البشر وتزيله إليهم شأناً ربانياً و "روحاً" من أمره". فاللفظ آنذاك يصير قدسياً يتعبد به حتى لو كان حرفاً منفرداً نحو: "أ، ل، م"، فإنما تصير "ألفاً ولاماً وميماً" يثاب على تلاوة كل منها.

والخطاب آنذاك لا يعبر عن حاجات للمخاطب عند المخاطب يريدنا منه: ﴿أَنْتُمْ الْمُفْقَرُونَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْخَمِيدُ (١٥)﴾ (فاطر: ١٥). ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُقْعَبُونِ (٥٧)﴾ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨)﴾ (الذاريات: ٥٧-٥٨). ولذلك قلنا أبو الأنبياء إبراهيم بوضوح:

﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (٧٠) قَالُوا نَعْبُدُ آبَاءَنَا فَتُطَّلَقُ لَهَا عَاكِفِينَ (٧١) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (٧٢) أَوْ يَنْفَعُوكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ (٧٣) قَالُوا بَلَىٰ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٧٤) قَالَ لَأَمْلَأَنَّ جَنَّتِي مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (٧٥) أَفَأَنْتُمْ وَالْآلِهَةُ الَّتِي تَدْعُونَ (٧٦) فَلَهُمْ عَذْرٌ لِي إِلَّا رَبِّي الْعَالَمِينَ (٧٧) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يُعِيدُنِي (٧٨) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي (٧٩) وَإِذَا مَرِئْتُ لَهُوَ يَشْفِينِي (٨٠) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي (٨١) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (٨٢) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْجَنَّةَ بِالصَّالِحِينَ (٨٣)﴾ (الشعراء: ٧٠-٨٣).

فالمخاطب هنا إنما يخاطب ليعطى ويرزق ويهدى، وتلقى احتياجاته كلها، لا في حياته الدنيا وحدها، بل على امتداد حياته كلها. ذاك الامتداد الذي لا يستطيع من دون الله أن يحيط بمحالاته. وكل المطلوب منه في هذا الخطاب عائد له ولأهله الأرض وحياته الاجتماعية، وفي حياته الممتدة ما بين عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة وعالم الدر وعالم الطين والحما المسنون والبشر المستخلف المؤمن على الخلق كله، حتى عالم المال والمصر والخلود الذي تطلع إليه بكل أشواقه، والذي كان أهم نقاط ضعف أبيه حين نسي فاستجاب لغواية عدو الله وعدوه الشيطان.

فهذا الخطاب الذي يطوي كل هذه العوالم ويحيط بما ويهيمن عليها وجه من أهم وجوه عظمته وتعالیه وإمكاناته المطلقة يتناول بأحرف وكلمات وعبارات تشبه في بعض جوانبها ما يتخاطب به الناس. أنه يتناول إليهم تزيلاً من رفيع الدرجات ذي العرش، الذي يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق، تلاقي ابن التراب مع رب الأرباب، تزيلاً متعالياً يتجاوز حتى سماواتهم

الدنيا، يتزل فقط ليكون في متناول فهمهم ووعيتهم، يمكنهم من القيام بحق أمانتهم، والنجاح في مرحلة ابتلاهم. وعلى ثقله الشديد ظل يتزل إليهم حتى اصطفيوا له رسولاً من أنفسهم عزيز عليه ما عتوا حريص عليهم بالمؤمنين رؤوف رحيم، ليتلقاه في مرحلة تزله الأخيرة، ويجعله بين أيديهم فيفعل قلبهم حتى يصير مرآة تعكس سائر قيمه، ويمثله في سلوكه وتعامله أمامهم، ويثبته عليهم فتسمعه آذانهم على محدوديتها، وتقويه قلوبهم على صغفها، وتتركه أبصارهم على كلالها، وتخطه أيماهم على سذاجتها. ففرهم منه هذا فتوهم من توهم منهم أنه من جنس عظامهم فحاولوا الهيمنة عليه بقوانين عظامهم، وقواعد لغتهم، وما تعارفوا عليه في اشتتاقات ألفاظهم وتصاريح كلامهم.

لقد غرهم منه تزله فلم يدركوا حكمة الله في ذلك، وحال ذلك بينهم وبين الإحساس بعظمته وتعالیه وتجاوزه وهيبته وإحاطته فشده إلى مناسباتهم، وظنوا أنه لم يتزل إلا إليهم، ثم جعلوا منه ناسخاً ومنسوخاً، وعاملاً فاعلاً ومعطلاً، ومجماً ومبيناً، ومطلقاً ومقيداً، ومتشاهماً وموولاً، ومتواطفاً ومشتركاً، وخاصاً وعاماً، وحقيقة ومجازاً، وأطلقوا ذلك في سورة وآياته دون تحفظ أو تردد، أو تركيز منهم على أن ذلك إنما هو بالنسبة لهم ولقدراتهم وأزمانهم وعهودياتهم، وأنه لا يمثل حقيقة القرآن في ذاته بقدر ما يمثل زوايا النظر منهم إليه.

لقد قطعوه أعضاءً وأجزاءً، ولم ينظروا إليه باعتباره يمثل نجوماً في مماء واحدة، فهي نجوم بما يهتدون، وليست نجوماً بما يحكمون.

لقد كانت أكرم الأزمات الإنسانية مع ما أنزل الله من كتاب إلى البشر ليست في رفض تلك الكتب أو عدم الإيمان بألفها من عند الله، فذلك أمر لا تصعب معالجته، ولكنها تكمن في تعامل من أنزلت إليهم معها تعاملاً بشرياً محكوماً بما تعارفوا عليه فيما بينهم من مألوف لسانهم، وأنه ليس سوى ذلك، وتجاهلهم للفرق

الكبير بين اللغة حين يستعملها الإنسان للتعبير عن مكنوناته، واللغة حين يستعملها خالقه ليضمناها نوره وهدايته لخلقه.

إنَّ الجمل والعبارات في هذه الحالة لا تكون مجرد جمل وعبارات، بل تصبح آيات كالشمس والقمر وسائر الآيات الإلهية الأخرى، وتطوي هذه الآيات في حواشها ما تطويه من الهداية والنور والمعاني والإجابات التي تتكشف عبر العصور بتكشف وظهور حاجات الأمم والعصور وأسئلة ومساائل الحياة وأزماتها فكانَّ المعاني تتزل مع بروز الأزمات والمشاكل والأسئلة فإذا كانت الجاهلية العربية قد استعالت إلى إسلام خلال ثلاث وعشرين عاماً، فأى عصر تال وأية بيعة أخرى يمكن أن تجعل من أسئلتها أسباب نزول للمعاني الجديدة التي تنطوي الآيات عليها، ولا تبخل بتقديمها لمن يحتاجها. كل ما في الأمر أنَّ الجاهلية العربية كانت نجحوم القرآن نزل عليها لمعالجة أزماتها وتحويلها إلى الإسلام. فالقول القرآني يأتي بعد أن تقوم الأزمة في البيعة، وتصوغ البيعة السؤال وتنتظر الوحي. أما في العصور التالية لعصر التبديل على المتلقي الأول عليه الصلاة والسلام فإنَّ القرآن كله موجود، وعلى البيعة ذات الأزمة أية بيعة أن تصوغ أزماتها في شكل أسئلة محددة وتنتجه إلى القرآن المجيد بما ضارعة مفتقرة وتطرح بين يديه و "قفوره"، كما يقول ابن عباس، مرة بعد مرة لتحصل منه على الجواب الشافي. فقد يقود القرآن إلى الكامن فيه والضمير، وقد يقودها باتجاه التاريخ تستطلقه، ونماذج الأمم السابقة تسألها عن أخبارها، والأشباه والنظائر لتحللها وتستخرج دلالاتها. وبظل أخذاً بزمامها هدى واستنارة في رحاب الكون كله، طأويها المسافات كلها حتى يمنحها حلولها، وينهي مشكلها، فهو راقد لا يكذب أهله، ولا يخذل جنده، وها لا تلتبس عليه السبل.

الكتاب الذي بين أيدينا:

بداية أود أن أؤكد أن هذا الكتاب لن يستفيد منه القارئ الذي يرغب بقراءة كتب تتحدث له عن فضائل القرآن المجيد، والثواب العظيم الذي أعده الله للذين يقرؤونه، فكتابنا هذا لا يقدم للقارئ كثيراً في هذا الصدد.

كذلك من الصعب على طلاب "علوم القرآن" التراثية أو الباحثين في هذا الجانب من المعارف المتعلقة "بكتاب الله تعالى" أن يستفيدوا منه كثيراً! وإن كان فيه إلمام ببعض هذه العلوم. ولعل الذين يستطيعون الاستفادة بهذا الكتاب ثلاث طوائف من القرءاء وطلبة العلم:

الطائفة الأولى: طلبة البلاغة واللغويات والألسنيات والمعنيون بفقه اللغة، وفلسفتها.

الطائفة الثانية: طلبة "أصول الفقه" الذين لهم باع "طويل وعناية خاصة" بمباحث الألفاظ والمباحث التي اعتبرت مشتركة بين الكتاب والسنة النبوية وآثارها في الأحكام الشرعية، وكذلك طلبة "علوم القرآن" في هذه الجوانب.

الطائفة الثالثة: طلبة الفكر والفلسفة، فالكتاب على وجازته قد اشتمل على جملة كبيرة من القضايا الهامة التي لن تسهل معرفة أهمية ما وصل إليه المؤلف الفاضل فيها على أمثال هؤلاء. لقد كان للمؤلف الكريم على إطلاع واسع على تفسرر البلاغة العربية يوازيه إطلاع واسع على تطور "العلوم اللغوية والألسنية"، وما ولّد هذا التطور من علوم كـ "السيميوطيقا" (Symantics) التي تدرس أنظمة العلامات التي يتنحها الإنسان ليدرك بها واقعه ونفسه.

وكذلك الإضافات الكثيرة التي أضافها تطور الدراسات الألسنية إلى علم "الهرمنيوطيقا" (Hermeneutics) وغيره.

كما أن الدكتور منير كان على إدراك تام لمعطيات "المادية الجدلية" ومنهجها في التعامل مع النصوص تأويلاً وتفسيراً أو تفكيكياً وتركيبياً. ومع ذلك فقد استطاع بإيمانه بالوحي الإلهي، وفهمه لطبيعته ألا يستوعب من ذلك ما يتفق مع منهجه، ويتجاوز ما لا يتفق. وأن يوظف سائر تلك المعطيات لخدمة كلام الله تبارك وتعالى وحسن فهمه. فلم يستدرج إلى تحكيم تلك المعارف البشرية في الوحي، وبذلك استطاع تجاوز ما سقط فيه آخرون من تأويلات واستنتاجات؛ بل استطاع أن يجعل من جهده العلمي للمضني هذا عامل اتصال مع التراث الإسلامي في البلاغة والأصول وعلوم القرآن وفقه اللغة بدلاً من أن يحدث مع تلك العلوم كلها قطيعة معرفية كما فعل الكثيرون.

لقد استطاع الدكتور منير أن يتجاوز حتمي وأركون ونصر أبو زيد ودك الباب وشحور... وغيرهم، ويعالج كثيراً من إشكاليات علوم القرآن الموروثة من خلال منهج حكم القرآن المجيد في تلك المألوف الإنسانية النسبية بدلاً من تحكيمها في القرآن الكريم - كما فعل غيره - فنخلص إلى نتائج تمثل وصلاً لما انقطع وتوقف من تراثنا في هذا المجالات. فحاجت آراؤه واستنتاجاته سلسلة هيئة قادرة على الوصول بسير لتعالج قضايا كبرى بما يمكن تسميته بأسلوب "السهل الممتنع". فعالج قضايا "أسباب الروي" و "الناسخ والنسخ" و "وحدة القرآن البنائية" ودلالاتها و "التناسب" وقضية "الاجاز". وقد كان المؤلف الفاضل موفقاً غاية التوفيق في بيانه "لفاعلية التعبير" في النص القرآني، وتوضيحه كيفية تكشف النص القرآني الكريم عن معانيه عبر العصور دون انفصال عن طبيعة اللغة التي نزل بها، ودون وقوع في مناهات التأويل، ودهاليز الباطنية.

وهذه القدرة في الخطاب القرآني المجيد وجه من وجوه إعجازه وتساميه وتعاليه ليستطيع القرآن هداية البشرية وقيادتها من مرحلة لأخرى حتى يبلغها مرحلة "العالمية" التي تصبح فيها البشرية - كلها - كما بدأت أسرة واحدة خلقت من نفس واحدة وجعل منها زوجها وبث منها رجالاً كثيراً ونساءً، وصاروا شعباً وقبائل لتعارف وتكالف، وتؤدي مهمة الاستخلاف.

لا شك أنّ في الكتاب مجالاً للملاحظة شأنه شأن أي عمل بشري يدور حول أعظم نص إلهي عرفه الوجود، لكن ما يقدمه الكتاب للدراسات اللغوية ودراسات علوم القرآن أكبر من أية ملاحظة يمكن أن تثار حول بعض أطروحاته. وإذا كنا نتفق مع الأستاذ المؤلف في كثير من أطروحاته فذلك لا يمنعنا من الملاحظة على بعض ما ورد، خاصة في الفصلين الآخرين من الكتاب وفي مواقع متناثرة منه، لكن حرصنا على أن يقوم علماء مثل الدكتور وليد منير بعرض تلك القضايا من منطلق الالتزام بالإسلام والإيمان بالقرآن يجعلنا نتجاوز عن بعض الهنات الهينات لنترك لعلماء قادرين بحال النظر فيها ومناقشتها مع المؤلف الفاضل. فليس من العدل مع القرآن الكريم أن نظل هذه البحوث وفقاً على مستشرقين أو تلامذة المستشرقين، ويكون موقف علماء المسلمين مجرد ردود فعل لما يقدمه الآخرون حول كتاب الله تعالى.

وبعد فهذه دراسة الأخ الدكتور وليد منير "النص القرآني من الجملة إلى العالم" نضعها بين أيدي القراء الكرام سائلين العليّ القدير أن ينفع بها .. إنه سميع بحيب.

مقدمة

يُمَثِّلُ هذا الكتاب محاولةً للفهم والتحليل والتأويل في آن. وهي محاولةٌ تكتسها صعوباتٌ متعددة، ولكنها تظلُّ ضروريةً ومُلِحَّةً في غير حالة. لقد أعاد النصُّ القرآني صَوْنَهُ العقلي والوجداني العريين. وعلى أساسٍ من أنكارِ هذا النصِّ قامت حضارةٌ كاملةٌ أثَّرتْ تأثيراً عظيماً في مجرى التاريخ الإنساني. كان النصُّ القرآني عطفاً فاعلاً استغرقَ بهُ رُحاً من الزمن حتى تمَّ واكمل وكان جمعُ النصِّ من مصادره المتفرقة وتدوينه بمثابة التحديد الأعسر لسيرويه الطسوغرافي بوصفه كتابة. وهكذا انتقل النصُّ للقرآن من فضائه الشفاهي إلى فضاءٍ آخرٍ مكتسباً دلالة المُوَحَّدة.

امتلك النصُّ القرآني رؤيةً شديدةً الثراء للوجود، وطَرَحَ تصوُراً متميزاً لكيونة الإنسان في الزمن. ولن نُحاوِرَ الصوابَ عندما نقولُ إنه اشتبك اشتباكاً حقيقياً مع الواقع التاريخي، وإنه عارض حركة الإنسان في العالم ودخل في جدلٍ طويلٍ معها لكي يُخَيِّرَ فيها أو منها. كما أنه عرج، بخصائص تشكيله، على أشكال القول المعروفة، وانتزع لنفسه مكاناً خالصاً له. لذلك كله، صار النصُّ القرآني محوراً لعندٍ من الدراسات والأبحاث المهمة. ولكن كثيراً من هذه الدراسات والأبحاث (قد يستوي في ذلك قديمها وحديثها) حاول أن يُقَلِّبَ على النصِّ بُعداً واحداً من بُعديه، ويشدُّ نحو ذلك البُعد. وقد أفضى هذا التغليب الدائب إلى استغراق النصِّ في التاريخ (أسباب الدورول ومناسباته) أو استغراقه في القيم العامة وللطلق. ومن ثم فقد ضاعت، في أغلب الأحيان، فرصة اكتشاف العلاقة المُستترة بين الوحي والوجود بمستوياتها المختلفة.

تطمح محاولتي هذه إلى مقارنة النصِّ القرآني مقارنةً جديدةً بأدوات جديدة دون أن تُسقط من حُسناتها أصالة العلاقة بين النسي والتعالي، بل تنوِّقُ تَوْقَهَا الخاصَّ إلى إضاءة هذه العلاقة وإشباعها.

اعترف أخيراً أن مكابدة النصّ القرآنيّ مكابدةً تتطوي على لَئّة غير محدودة. ولعلّ تأملهُ، مرّةً بعد مرّة، وعدّ دائمٍ بانفتاحٍ على أفقٍ أوسع: إنه النصّ الذي يهبُ العقلَ حضوره وبصيرته، ويمدُّ جسرةَ العَالِي بين اللغة والحقيقة.

وقد لا يفوتني أن أذكرَ دُتيّ هؤلاء الذين حظيت بقراعتهم أو الحوار معهم أو الإفادة من آرائهم وتصوراتهم فدفعوا خطاي قُلُماً، وأضافوا إلى حصيلة معرفتي الكثير. ومن هؤلاء: الدكتور عبد القادر محمود، والدكتور محمد شكري عياد، والدكتور عماد حسان، والدكتور مصطفى ناصف الذي فحّرَ بداعلي (من خلال عكوفه على تأصيلِ سؤال الهوية) نبأً ضافياً من الأشواق والتأملات. فإليهم وإلى كل من أحموني، بذكاءٍ وروحهم، فكرةً أو تساؤلاً أعمق آيات العرفان.

الفصل الأول

النص بوصفه خطاباً

الفصل الأول النص بوصفه خطاباً

يُمَثِّلُ الخطاب جملةً من المنطوقات أو التشكلات الأدائية التي تتنظم في سلسلة معينة لتنتج — على نحو تاريخي — دلالة ما، وتحقق أثراً مُعَيَّناً. ويُلْصَقُ الخطاب تفاعلاً حوارياً مع المجال الاجتماعي الذي يُعَدُّ مهاداً لتلقي موضوعه، فيتبادل مع غيره من الخطابات ويشترك مع وعي المُخَاطَبِينَ في محاولةٍ لدفعهم إلى حقل قناعاته.

والخُطْبُ في اللغة سببُ الأمر من الأمور، تقول: ما يحطيك؟ أي ما أمرك، وعاطبه بالكلام مخاطبةً وعطاباً أي وجهه قوله إليه.

للخطابات إذن بُعد اجتماعي لاقت لأنه يحفر مجراه خارج ذاته. وهو يتحرك وفقاً لاستراتيجية مطاطة بعض الشيء لأنه ينحو — في ظروف بعينها — منحى السجّال.

يضع الخطاب في اعتباره الواقع والسياق وحالة المُخاطَب، فيحاول — غالباً — أن يجد برهانه الأخير عبر حركة تتردد بين الجهتين: قوته البلاغية من ناحية، والظرف الإنساني الذي يشكّله المثلث السابق من ناحية ثانية.

إن "متطلبات التلقي (...)" تؤثر في تنظيم خطاب المنتج^(١) هذا هو الأساس الذي ينبغي أن يُفهم من خلاله مصطلح الخطاب. بذلك يكون الخطاب عملية "صيرورة" تنطوي على الإثبات والنفي في آن. ولا تتم التعارضات التي تطفو على سطح الخطاب سوى عن طبيعة المجاوزات للرحلية التي يمر بها الخطاب أثناء شقّ طريقه إلى المعنى. إن المحور التشريعي في النص القرآني يتركز ارتكازاً مؤكداً على تحولات الخطاب. وتُبلّور هذه التحولات، في مجموعها، فاعلية الحوار مع العالم الذي يسعى فاعل الخطاب إلى تغييره أو إعادة تركيب عناصره.

(١) صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، رقم ١٦٤، أغسطس

وتمثل إرادة الخطاب في احتكاكها بإمكانات الواقع اختباراً لهذا الواقع. وتبدو كما لو كانت تطرح عليه هذا السؤال: إلى أي مدى تستطيع التحاوب معي؟ وإلى أي مدى تستطيع مجاوزة النقص الذي يحتوي مسار أفعالك؟ وتحولات الخطاب ما هي إلا قياس متتدرج لطاقة الإنسان على استيعاب إرادة ذلك الخطاب والتوافق مع قوته.

في هذا الإطار فقط، يسعنا أن نفهم ظاهرتين مهمتين فهماً صحيحاً: الظاهرة الأولى هي التحميم (نزول القرآن مُقرَّفاً)، والظاهرة الثانية هي الناسخ والمنسوخ. وبدءاً يكسب تحميم القرآن دلائله من كونه انفتاحاً على حركة الزمن فيما يكسب النسخ القرآني دلالاته من كونه انفتاحاً على حركة الفعل وتغيرها داخل حركة الزمن. ويعني ذلك أن الخطاب — على أحد المستويات يتحدد بوصفه فعلاً مؤثراً في فعل تاريخي يتشكل وفقاً لآنية ما. وهو (أي الخطاب) يأثف مع بعض عناصر تلك الآنية فيما يختلف مع البعض الآخر. وتنهض استراتيجيته — بدءاً من هذه الثنائية — على استقطاب عناصر الاختلاف إلى مجال الائتلاف بصورة تدريجية، وذلك من خلال ثلاثة محاور هي:

(١) الحاجة البلاغية.

(٢) تأكيد استجابة بعض الوقائع المتكررة لمنطق الخطاب الداخلي.

(٣) اقتراح بدائل عملية محل محل النموذج السائد في الواقع.

إن قوة الخطاب القرآني لا تنفصل، في الحقيقة، عن عرض فهمها للطبيعة التاريخية المتحركة التي تشكل حياة الإنسان وتغرس فيها دوافع شتى ونزوعات متوقفة. ولا شك أن هذه الدوافع والروعات تؤسس معرفة ناقصة بالذات وتُشوش تشويشاً واسعاً على إصغاء تلك الذات لأعماقها. ولكن الخطاب القرآني يمتلك قدراً كبيراً من تأثيره النافذ عبر تمثيله لعاطفة التحايز عن الضعف الإنساني في حدود معينة. إن العادة تمثل قوة طاغية. ويتوقف امتصاص هذه القوة على تمكن الخطاب من بث قيمة الجديلة رويداً من خلال سياسة طويلة المدى. نستطيع أن نرى في الخطاب القرآني، إذن، (مخططاً قصدياً) لاحتواء الآنية التاريخية في كليته الشاملة.

إن الخطاب يؤسس الفعل بصورة مباشرة ويحدد أثره وغايته. ولذلك فهو يَعبّر — في ذروة انبثاقه — للمسمّيات والصفات ما أمكن، مُفجّراً كوامنها الساكنة في دلالات الأفعال. كأنه يشقُّ قناة التوصيل السمعية إلى بقية الحواس ليملأ المشهد الحركي بمضمونه:

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤)﴾ (الماعن: ١-٤).

﴿يَا أَيُّهَا الْمَوْمِلُ (١) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نَصُفًا أَوْ الْقَصَّ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ رُدِّ عَلَيْهِ وَرَكْلَ الْفُرَّانِ غَرِيمًا (٤)﴾ إذا ستلقي عَنكَ قَوْلًا قَلِيلًا (٥) إِنَّ لَهْجَةَ اللَّيْلِ مِنْ أَحَدٍ وَهَذَا وَالْوَرَمُ قَلِيلًا (٦) إِنَّ لَكَ فِي أَفْهَارِ سَبَحًا طَوِيلًا (٧) وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ وَتَجَلَّ إِلَيْهِ تَبِيلًا (٨)﴾

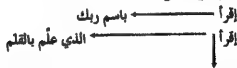
(الزمل: ١-٨).

﴿يَا أَيُّهَا الْمُتَكَبِّرُ (١) قُمْ فَأَنْذِرْ (٢) وَرَبُّكَ فَكَبِيرٌ (٣) وَتَبَارَكَ فَطَهْرٌ (٤) وَالرُّجُزُ فَاهْجُرْ (٥) وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ (٦) وَلَرَبُّكَ فَاصْبِرْ (٧)﴾ (الدثر: ١-٧).

﴿سُبْحَ اسْمِ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَلَبَ فَهَسَّى (٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ خَئِثًا أَخْوَى (٥) سَتَقَرُّكَ فَلَا تَمُوتُ (٦) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِلَهَ يَمْزُجُ الْجَهَنَّمَ وَمَا يَخْتَصِي (٧) وَيَسْرُوكَ اللَّيْسَى (٨) فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعْتَ الْمَذْكُرَى (٩)﴾ (الأعلى: ١-٩).

هنا يؤدي تمثيل الإنسان والأشياء والعلاقات على هذه الحال من (الفعل) و (المدحوة إلى الفعل) إلى تأكيد (الوظيفة الأنطولوجية للخطاب الإسماعي الذي يجمع بين المحاكاة والإشارة) ^(١). وفي هذه الوظيفة "تبدو كل الطاقة الكامنة في الوجود وهي تولّد الكفاءة المضمرة في الفعل. وعندئذ يصبح التعبير الحي هو الذي يقول الوجود الحي، على حدّ عبارة ريكور" ^(٢).

لنتأمل في ما انطوى عليه أسلوب الخطاب بالسور السابقة (وهي من أول ما نزل بمكة) من تراسل:



(١) بلاغة الخطاب، وعلم النص (مراجع سابق)، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٢) السابق نفسه، ١٥٨.

* يعني الترسل هنا التبادل للضرب بين قطبين دالّين مختلفين ومتكاملين في الوقت نفسه.

إِنَّا مَنَّلَقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

↓
مَنَّنَكَ فَلَا تَنسَى

كذلك ما يلي من أفعال الأمر الدالة :

إقرأ } فعل تَلَقَّى
ورتل القرآن ترتيلاً

قم فأنذر } فعل تبليغ

فذكر إن نلت الذكري

عَلَّمَ الرب "باسم ربك" الإنسان الكتابة فكان قلمه (عَلَّمَ بالقلم) وقلم الإنسان (والقلم وما يسطرون) موضوعاً لِقَسَمٍ مُّقْلَسٍ. بيد أن كتابة الله (قول ثَقِيل) في الوقت نفسه (كتابة / قول) لا بد له من وسيط (الوحي) ليتلقاه المتلقي الأول (الرسول) الذي يقوم بعد بدور الوسيط ذاته ليتلقاه المتلقي الثاني (الناس كافة). (الكتابة / القول) أَر. (النص / الخطاب) يقتضي تمييز مصدره وقوة فيضه من نبعه الأول فعل التلقي (إقرأ — رتل) وفعل التبليغ يلي فعل التلقي (أنذر — ذكر). إنه فعل متعال يستمر وجود فاعل في عالم الالتمالي، ويقول، ويُتَلَّه، ويشير إليه بوصفه طاقة كائنة، تقول وتكتب، وتدلُّ على فاعلية الوجود.

وَمَنْعَةٌ..... اسم ربك
وَمَنْعَةٌ..... نعمة ربك
وَمَنْعَةٌ..... علم ربك
ثُمَّ..... مشيئة الله (إلا ما شاء الله)

عام ← [] علمه مرة أخرى (إنه يعلم الجهر وما يخفى)

ويشير السياق العام إلى الجزء المحذوف قصداً (الواقع عليه النسيان) من الخطاب الأصلي رابطاً بين "الإرادة المطلقة" وعلم صاحبها "الله" بالجلي والخفي في نسيج الوجود، فيما يشير سياق الخاص إلى الحدث الناتج عن الخطاب — الحدث الواضح غير الملتبس.

(التبريل والعلم بمحتواه — التبليغ — طاعة الله وعبادته) هذه الحالات التي تدل على اقتران المعرفة (الكتاب — القلم) بالفعل والاختيار والمسئولية. لماذا كان العام يشير إلى الغائب المصرح به وكان الخاص يشير إلى الحاضر المرموز إليه ؟ وماذا يعني ذلك في إطار مفهوم (الخطاب) ؟.

ربما كانت الألوهية، بما هي صفة الإله المعبود الذي يدين له الناس جميعاً بالطاعة، تقتضي أن تنسب إلى حضورها وحدة حرية التشكيل التاريخي للخطاب بما يعنيه ذلك من تدرُّج وانتقال دائيين في مستويات التوجيه والتحكم. ولكن الربوبية، بما هي صفة المُرَبِّي المخصوص لمرتبى بعينه، تقتضي أن تُثَبِّتَ فيها النهائية على شكل علم وسلوك معا في وهي هذا الربيب الذي يُثَبِّلُ في الزمان والمكان التاريخيين دعوتها الشاملة للمتدِّ، ضارباً بنفسه مثلاً على إمكانية العُلُو.

وفي إطار مفهوم الخطاب تصبح قيمة المُخاطَبِينَ للدخول في مواجهة إيجابية مع ذواتهم لاستيعاب حقائق لم يأتلفوا معها من قبل خطوة واسعة في اتجاه الهدف. ويُحَسِّدُ هذه المبادرة مدى علم المخاطب ومدى تعاطفه في آن. كما يتأكد من خلالها ذلك الوعد بإمكانية المجاوزة؛ مجاوزة كل ذات مقصودة بالخطاب علاقتها العامة التي تُثَبِّلُ حداً أدنى للصلة بين صاحب الخطاب ومتلقيه إلى علاقة شديدة الخصوصية به، ما دامت هذه الذات تنحو شيئاً فشيئاً نحو تخطي نقصها الذي أيقظت الكلمات وعيها بوجوده.

إن الواقع هو الذي يُشَكِّلُ الإنسان على هذه الصورة أو تلك. ولكن الواقع بدوره يتشكل بواسطة الإنسان. ونماذج الأفكار والقيم أو أنماطها **TYPES** — تلك التي تُتَبَرُّ عن مجموعة من التصورات الخاصة وترغم قابليتها للتطبيق في الواقع — هي التي تؤسس نزوع التعبير لدى الإنسان، وتجعل منه قابلاً لإعادة تشكيل ذاته. ومن ثمَّ إعادة تشكيل واقعه.

وهذه النماذج إذ تشكل بوصفها رد فعل مضاد لقيم الثقافة السائدة سرعان ما تصبح فعلاً يُصَحِّحُ الثقافة السائدة نفسها أو يُحِلُّ مَحَلَّهَا ثقافة مغايرة.

بيد أن هذه "الثقافة — البديل" ليست مفارقة بالكلية للثقافة التي تنور عليها أو تدحضها، وإلا ما أمكن لها أن تُرَسِّخَ أقدامها في الواقع. وهنا تبرز وظيفة "الخطاب" بوصفه موصولاً بهذه الثقافة ومتصلاً عنها في آن.

"الاتصال — الانفصال" هو إستراتيجية الخطاب بمعنى من المعاني. ومن هذه الثنائية ينبع مفهومه، وتبلور وظيفته.

و "الخطاب القرآني" في تقنياته الأسلوبية يتمتع بكل الجماليات التي توصل لها بلاغة المشافهة شعراً ونثراً. وهو يعتمد اعتماداً كبيراً على التحنيس الصوتي، وقوة الإيقاع، وحركة الجازِ بقدر ما يعتمد على سَوَاقِ المَثَلِ، وصَوَرِ الحكمة، ونَسْجِ القصص. وهو ينهل من وضوح الحكيم بقدر ما ينهل من غموض الشعر. ولكنه — رغم ذلك — يفصل عن مفهومي الشعر والقصّ معاً ويتناهى عنهما.

وهو إذ ينحاز — على مستوى الموضوع والقيمة — إلى عدد من العادات الراسخة كالكرم والشجاعة والأمانة والغيرة وبجدة الضعيف، يُنَدِّد في الوقت نفسه بعدد من العادات الأخرى التي لا تقل عن الأولى رسوخاً كالصلف والتفاخر والاعتداد بسلطة المال والاسترقاق وإدمان الشراب والمقامرة والنظر إلى المرأة بوصفها مخلوقاً دونياً.

لننظر في الجانب الأول إلى:

﴿الَّذِينَ يُبْفِقُونَ أَوْالِيَهُمْ بِالْبَلَاءِ وَالْفَقْرِ وَأَمْ لَهُمْ آخِرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خِوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٧٧٤) (البقرة: ٢٧٤).

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُخَيِّبُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُولُوا وَأُولُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحْنًا لِنَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٩) (الحشر: ٩).

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (٨) (الزمر: ٨).

﴿وَإِنْ اسْتَفْزَعُوا فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ الضَّمِيرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ يَتَّبِعُكُمْ وَيَتَّبِعُهُمُ بَاطِلٌ إِنَّهُمْ يَخْلَعُونَ حَلِيقًا﴾ (٧٢) (الأنفال: ٧٢).

﴿وَاَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَابًا وَبِالْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْأَرْحَامِ فِي الْقُرْبَى وَالْأَرْحَامِ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ بِالصَّبْرِ وَالْحُسْنِ وَبِالْطَّيِّبَاتِ وَالطَّيِّبَاتِ وَمَا فَكَّرْتُمْ أَيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ (النساء: ٣٦).

ولننظر في الجانب الثاني إلى:

﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ (٢) ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ (٣) ﴿كَلا كَيْتَبَدَّ فِي الْغُطَّةِ﴾ (٤)

(الجمرة: ٤: ٢).

﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تُلْجَأَ الْجِبَالَ طَوًّا﴾ (٣٧)

(الإسراء: ٣٧).

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْغَنَرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ

ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (٩١) (المائدة: ٩١).

﴿وَإِذَا الْمُؤْمِنُونَ كَانُوا أَحَدًا﴾ (٨) ﴿بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (٩) (التكوير: ٩، ٨).

وظننا أن غاية "الخطاب القرآني" في تفاعله المتدرج مع الواقع، وفي تعامله المرن

مع اللحظة التاريخية، تكمن في تحقيق نموذج العدالة.

ذكر عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه (تواضع القرآن): روى سفيان عمن

الزهري عن سالم عن ابن عمر أنه تلا هذه الآية "إن يُبَدِّلُوا ما في أنفسكم أو تخفوه

يحاسبكم به الله" فلمعت عيناه فبلغ صنيعة ابن عباس فقال: يرحم الله أبا عبد

الرحمن، لقد صنع ما صنع أصحاب الله حين نزلت فنسختها "لا يكلف الله نفساً

إلا وسعها" (١).

وقال قتادة بن دعامة السدوسي في "كتاب التواضع والتواضع":

﴿إِنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (٥١) (آل عمران: ٥١)، أن

يطاع فلا يعصى، ﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا بِالَّذِي أَلْهَمَ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٢)، نسختها الآية

في التغابن: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَلْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ

(١) الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: تواضع القرآن، دار الكتب

شَحَّ لِنَفْسِهِ فَأَوَلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٦)﴾ (النساء: ١٦). وعليها بايع رسول الله ﷺ على السمع والطاعة ما استطاعوا^(١).

وذكر عبد الرحمن بن الجوزي أيضاً: في قوله عز وجل ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَلْبَثُوا مِائَتِينَ﴾ قال ابن عباس فرض عليهم أن لا يفر رجل من عشرة ولا قوم من عشرة أمثالهم، وقال فجدد الناس ذلك وشق عليهم فقلت الآية الأخرى ﴿إِنْ عَفَى اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ جَهَنَّا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَلْبَثُوا مِائَتِينَ﴾ (الأهـال: ٦٦)، فرض عليهم أن لا يفر الرجل من رجلين ولا قوم من مثلهم.^(٢) وذكر قتادة:

وعن قوله عز وجل: ﴿نَسْأَلُكَ عَنِ الْغَيْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ القمار كله ﴿قُلْ لِيَهْمَا إِلَهُمُ كَبِيرٌ وَمَتَالِيعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩). وضمهما ولم يحرمهما، وهى لهم حلال يومئذ، ثم أنزل الله عز وجل بعد ذلك هذه الآية في شأن الخمر، وهى أشد منها فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (النساء: ٤٣)، فكان السكر منها حراماً عليهم. ثم إن الله عز وجل أنزل الآية التي في سورة المائدة فقال ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَعَلْنَا الْغَيْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَزْلَامَ وَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوا أَعْلَمَكُمْ فَلْيُفْهِمُوا...﴾ إلى قوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١، ٩٠)، فجاء تحريمها في هذه الآية قليلها وكثيرها، ما أسكر منها وما لم يسكر^(٣).

ولقد ظل القرآن يترق نحوماً مدة عشرين سنة أو يزيد، ويعمل الخطاب القرآني بصيغة التكلم، الذي هو الله، هذه الظاهرة انطلاقاً من تقديره للحالة البشرية فيقول من زاوية رؤيته للمتلقى الأول (المخاطب):

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (٣٢)﴾ (الفرقان: ٣٢)

(١) قتادة بن دعامة السدوسي: كتاب النسخ والنسخ في كتاب الله تعالى، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٨.

(٢) نواسخ القرآن (مرجع سابق)، ص ١٦٨.

(٣) كتاب النسخ والنسخ (مرجع سابق)، ص ٣٥، ٣٦.

ويقول من زاوية رؤيته للمتلقى الثاني (المخاطبين) «وَقَرَأَا لِرَبِّكَاهُ لِقْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكَّةٍ وَتَرْقَاهُ قَوْلًا (١٠٦)» (الإسراء: ١٠٦).

وعلى حين تتأسس زاوية النظر الأولى على معنى نفسي محض، فإن زاوية النظر الثانية تتأسس على معنى نفسي — اجتماعي. وقد انتبه قدامى العلماء إلى المعنى النفسي في توجهه العموم فقال مكي بن أبي طالب:

إن نزول القرآن أدعى إلى قبوله إذا نزل على التدرج، بخلاف ما لو نزل جملة واحدة، فإنه كان ينفر من قبوله كثير من الناس لكثرة ما فيه من الفرائض والمناهي^(١).

وقد مثلت ثنائية (المقال والمقام) مناط الخطاب القرآني وحددت معالته. وسلك الخطاب في ذلك مسلكين لم يخلط بينهما كما يقول صبحي الصالح أحد علماء المحدثين: تدرج التشريع، وتأخير البيان لوقت الحاجة. فمن الأول مسائل كالخمر والميسر والقتال واسترقاق الأسرى، ومن الثاني مسائل كالصلاة والصوم والزكاة^(٢).

إن نموذج العدالة المنشود — كما يتضح ذلك في تضاعيف الخطاب — ليس نموذج العدالة الاجتماعية فحسب، ولكنه نموذج العدالة الأخلاقية في صورتها الوجودية الفردية أيضاً. ولعل الخطاب القرآني قد نظّر إلى هذين النموذجين بوصفهما نموذجين متماهيين يصعب فصل أحدهما عن الآخر. وفي هذه النظرة — رغم التقاطع الذي ينشأ بينها وبين نزوع الحرية الفردية لدى الأفراد — يقوم الحب — مرة أخرى، بتأكيد ذاته في صميم عمل العدالة.

ومن الطريف أن لفظ "الخطاب" نفسه قد ورد في القرآن على ثلاثة معانٍ كلّ منها يكمل الآخر ويتمّمه. فمرة حمل اللفظ معنى "الوجه بالحدث" في قوله تعالى: ﴿زُبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾ (النبا: ٣٧).

وفي مرة ثانية حمل اللفظ معنى "التفضيل للكلام والمعاني" في قوله: ﴿وَشَدَدًا مُلْكُهُ وَأَنبَاءُ الْحِكْمَةِ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ (ص: ٢٠).

(١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٦.

(٢) السابق نفسه، ص ٥٨، ٥٩.

وفي مرة ثالثة حمل اللفظ معنى "الجدال والحجاج" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أُخِيسِي لَهُ بَسْعٌ وَبَسْعُونَ نَجْعَةً وَلِيَّ نَجْعَةٍ وَاحِدَةً فَقَالَ أُكْفَلِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ (٢٣)﴾

(ص: ٢٣).

أما عبارة "قُل" التي تدل على فعل "الكلام بما في هذا الخطاب" فقد تكررت أكثر من ثلاث مئة مرة في القرآن الذي لا يتعدى مجموع سورته مئة وأربع عشرة سورة. كان القرآن خطاباً متشبعاً إلى أقصى درجة بـ "التبعية إلى فعل المخاطبة" وتأكيداً حاداً أن يبلغ الحضر على هذا الفعل — عندها — ما يقرب من ثلاثة أضعاف عدد السور التي تحتويه.

يقول "بول ريكور": "لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تبينه بواسطة الكتابة. إن هذا التثبيت أمرٌ مؤسس للنص ذاته ومقومٌ له" ^(١).

والنص — تأسيساً على ذلك — هو التواء الطوبوغرافي للخطاب. النص هو الخطاب المثبت أو معنى آخر:

النص = الخطاب — المحلوف منه.

حيث إن الخطاب = النص + المحلوف من الخطاب

ويتقسم "محلوف الخطاب" هنا إلى ثلاثة أقسام:

(١) للنسخ تلاوة (وهو باصطلاح علوم القرآن المرفوع سواء حكماً وتلاوة أو تلاوة فقط).

(٢) للنسي أو المستبعد بالنسيان (وهو المُشار إليه في "ما ننسخ من آية أو ننسها" وفي "سنقرئك فلا تنسى. إلا ما شاء الله" ..).

(٣) للمستبعد بعدم التواتر (وهو ما يُعبر عنه قدامى العلماء بقولهم إن أخبار الآحاد ظنية لا قطعية).

(١) بلاغة الخطاب وعلم النص (مرجع سابق)، ص ٢٣٧.

ويتبقى لدينا في النص من تاريخيات الخطاب أو نسيباته شيء واحد هو المنسوخ بالحكم دون التلاوة. وذلك هو "الحفريّة المعرفية" الوحيدة التي يتركها لنا الخطاب، بوصفها أثراً دالاً عليه في النص.



المشتركُ المُثبتُ بين الخطاب والنص

وَيُمَثِّلُ الْمُشْتَرَكُ الْمُبْتَدَأُ بَيْنَ الْخَطَابِ وَالنَّصِ (مَشْهُدًا مِنْ التَّقْطِيعَاتِ) بِحِفْظِ نَحْتِ سَطْحِ التَّضَادِّ بِإِبْقَاعِ التَّوَافُقِ الْخَفِيِّ. وَإِنَّمَا النَّظَرُ قَلِيلاً فِي تَقَاطُعاتِ الْمَشْهَدِ نَسْتَطِيعُ إدْرَاكَ مَا يَلِي: أَنَّ ظَاهِرَ التَّنَاقُضَاتِ يَفْصَحُ عَنْ حُضُورِهِ دَوماً عَلَى مَسْتَوَى التَّحْسِدَاتِ الْجُزْئِيَّةِ. فَإِذَا تَمَّ تَجْرِيدُ الْمَبَادِئِ الْأَصْلِيَّةِ مِنْ هَذِهِ التَّحْسِدَاتِ الْجُزْئِيَّةِ ظَهَرَ الْأَنْسَاقُ. فَكُلُّ وَحْدَةٍ نَاسِخَةٍ أَوْ مَنَسُوخَةٍ تَتَغَلَّبُ عَلَى عَزَلَتِهَا الدَّلَالِيَّةِ عَنْ طَرِيقِ اندِمَاجِهَا فِي أُخْرَى بِمَا يَفْرُزُ وَحْدَةً دَلَالِيَّةً أَعْلَى تَتَمَيَّزُ بِكُونِهَا أَكْثَرَ تَرَكِيباً. وَيَقُومُ "الْمُشْتَرَكُ النَّصِّي-الْخَطَابِي". فَيَجْمَعُ أَوَّلَهُ.

بِوَأَحَدٍ مِنْ ثَلَاثَةِ أَدْوَارِهِ:

(١) الإشارة إلى حقيقة على هيئة مثال. ولا تتجسد هذه (الحقيقة — المثال) بتجسدها الآن سوى من خلال مقابلتها بالواقع — التاريخ أو رصد تعارضاتها معه. وهذا هو شأن النص القرآني في عدة مواضع، فبعض التعارضات المثبتة في النص تنهض بوظيفة محددة هي محاولة إعلاء القوة النفسية للإنسان وإثباتها لكي تصل إلى ذروتها. وهذه الإمكانية المفتوحة للإعلاء تسهم — كلما تصاعدت درجة — في صوغ شروط الكينونة الحقّة: الصدق مع

الذات، الإحساس بالمسئولية الكاملة عن هذا الوجود، التخلص من رغبة امتلاك الذات والأشياء، التفرد، الفاعلية، إرادة العطاء والمشاركة:

الواقعة	الإمكانية
<p>﴿قُلُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التفان: ١٦)</p> <p>﴿قَدْ يَكُنْ مِنْكُمْ جِثَّةٌ صَايِرَةٌ يَلْبِثُوا بِأَقْبَرِ﴾ (الأفقال: ٦٦)</p> <p>﴿وَأَنْ لِّغَالِطِهِمْ قُوَّةٌ وَلِلَّهِ يَنْصَبُ مِنَ الْمُنْعَمِ﴾ (البقرة: ٢٢٠)</p> <p>﴿لَا يَكْتُلُ اللَّهُ لَفًّا إِلَّا وَرَءَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)</p> <p>وهنا لما تجاوز عن نية الإنسان ما لم تتأكد في فعل.</p>	<p>﴿قُلُوا لِلَّهِ حَقُّ قُدْرِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢)</p> <p>﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ جِثَّةٌ صَايِرَةٌ يَلْبِثُوا بِأَقْبَرِ﴾ (الأفقال: ٦٥)</p> <p>﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَا لَيْسَ بِالْوَحْيِ إِلَّا بِأَمْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (الإسراء: ٣٤)</p> <p>﴿وَأَنْ لِّغَالِطِهِمْ قُوَّةٌ وَلِلَّهِ يَنْصَبُ مِنَ الْمُنْعَمِ﴾ (البقرة: ٢٨٤)</p> <p>وهي حزن على عدم الحديث إلى النفس بالسوء حتى ولو لم يقب هذا الحديث فعل يؤكده.</p>

(٢) إضاعة الفتحاء الجزئية على الكل، والنسبي على المطلق، حيث تُمثل كل واقعة بما تنطوي عليه من عنصر سببي محدد إسهاماً — بدرجة ما — في تشكيل القيمة التي تنظمها مع غيرها من الوقائع، نافذة بذلك إلى لُب الطبيعة والوجود.

المعنى المتعدى للواقعة	المعنى المرتبط بالواقعة
﴿ قَاتِلُوا قَوْمَ بَنِي نُدَاجَةَ ﴾ (البقرة: ١١٥)	﴿ قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (البقرة: ١٥٠)
﴿ خُذِ الْعَقْرَ وَأَثَرَهُ بِالْعَرَبِ وَأَحْضِرْهُ عَلَيْنَا الْيَوْمَ لَعْنَةُ اللَّهِ ﴾ (الأعراف: ١٩٩)	آية السيف:
﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (البقرة: ٢٩)	﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾
﴿ قُلِ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ يَمْلِكُ فِي عَاقِبَتِهِمْ يُلْأَثِرُونَ ﴾ (الأنعام: ٩١)	قال سعيد بن جبور: نسخ السيف الأمر من المشركين.
﴿ قُلْ لِي غَنِيٌّ وَكُنْتُمْ عَنْكُمُ ﴾ (يونس: ٤١)	
﴿ وَيُطْعَمُونَ السَّكَّامَ عَلَى حَيْثُ مَسْكِنًا وَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ (٨)	قال إمام أهل المدينة أبو جعفر الخزازي: نسخت آية الزكاة كل صلقة كانت قبلها.
﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (٣) (البقرة: ٣)	
﴿ وَمَا أَذْرِي مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ﴾ (الأحقاف: ٩)	﴿ إِنَّا فَتَقْنَاكَ لَكَ فَتَحًا حَيْثُ بَا ﴾
	(الفتح: ١)

هنا يتضح ظاهر التعارض الدلالي بين كل مَتَعَدٍّ ولزوم، وبين كل عام ومخصوص، وبين كل منسوخ وناسخه، إذ يجاوز المعنى المشروط شرطه إلى دلالة كلية أكبر حين يجاوز الواقعة إلى القيمة، فيظل كامناً هناك في دائرة الشمول، مُشْعَلاً بإجماعات معناه، يسبح في اكتفاء ذاته ويهرص باكتماله.

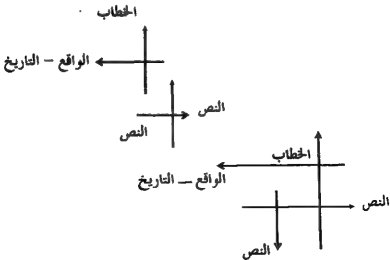
٣) الكشف عن دور الواقع — التاريخ في تشكيل نسبية الوضع الإنساني،
والتعامل مع هذا الدور بوصفه قانوناً مؤثراً أشد التأثير. ومن ثم فإن جدل الفكرة مع هذا الدور لا بد أن ينبع من فهم الواقع وتفنيد سعيه إلى خلق شروط جديدة للواقع الإنساني. ويعد التدرج في تحريم الخمر وفي الحَضِّ على المواجهة بالسلاح مثالين واضحين على ذلك. ومما لا شك فيه أن الموضوع

الخطير الذي يتعمد فيه الخطابُ والنصُ يُمَثَّلُ بالتعبير الرياضي (نقطة الإحداثيات) التي يتحدد — تأسيساً عليها — ظاهر المشهد المسكون بالتعارضات. وهذه النقطة نفسها هي التي تشي بمنظومة "المبادئ الأصلية" وقد انحلت انحلالاً في "تجسدها الجزئية" فهي تُعَبِّرُ عن الجزئيات التي تخفي في باطن تجسدها نواة المعنى الكلي.



والخطاب، إذن، يتقاطع مع الواقع — التاريخ فيما يتقاطع النص مع ذاته. بيد أن الخطاب والنص يتقاطعان كذلك في تلك النقطة التي تُمَثَّلُ في ظاهرها التباساً ما، فما معنى ذلك؟

إن معنى ذلك ببساطة — كما يتضح من الرسم التالي — أن (النص)، بما هو نص أساساً، يوازي الواقع — التاريخ كما يوازي الخطاب في الوقت نفسه.



أي أنه يُمَثَّلُ بديلاً كاملاً لهما إذ يُمَثَّلُ استقلالاً عنهما. إنه "القول اللغوي المكثفي ببلاته، والمكتمل في دلالاته"^(١) وقد تحلّد تماماً في شكل كتابة.

لقد أفضى تقاطع الخطاب مع الواقع إلى تعديل صغير أو كبير في ممارسة الإنسان لوجوده في العالم. ولكن تقاطع النص مع ذاته (وذلك عن طريق المشترك المُثَبَّت بين النص والخطاب) قد أفضى إلى توسيع الفضاء المعرفي للإنسان وتعديد مستوياته لديه.

لقد أسس النصُ العلاقة المعرفية — الوجودية بين المرء والوجود في أبعاده كلها بعد أن قام الخطاب بتأسيس العلاقة النفسية — الاجتماعية بين المرء والواقع. وعندما تحول الفعل ذاته إلى رؤية عبر — آنية (بما يؤكد إمكانية إعلاء الممارسة التاريخية إلى مستوى شموليٍّ من الوعي) صار النص لاهجاً بامتثاله عن الخطاب والواقع — التاريخ معاً لأنه صنع غيرهما نموذجاً الكلي، واحتوى مظهر "الضرورة" في "كينونة" جوهرية. لقد أصبح النص (بما حققه من شروط نصيته) متعالياً.

ونصُ الشيء في اللغة متناه. ونصُ الشيء رفعه ومنه "منصّة" العروس بكسر الميم. ونصنصُ الشيء حركة، وناصية الشيء رأسه أو أعلاه.

كان اللغة تدلنا عبر الفعل والمصدر والاسم جميعاً على جذر المعنى في (المنصوص — للمفعول) بما يحتويه من صفتي الاكتمال والعُلُو في آن.

ويظل تأويل كل نصٍّ بما هو نصٌّ مقترناً — بدءاً من لغته وانتهاءً بتفتح هذه اللغة في العالم وانفتاحها عليه — بتفسير اكتماله وعُلُوّه على مناط أسرارهِ.

ولأن الحقيقة تقع دوماً تحت الاختباء كما يقول "هيرقليطس" ولأنها مُشَكَاةٌ كذلك في قرارها كما يقول "باشلار" فإن مهمة التأويل تتجسد في الكشف عن علاقة الغياب بالحضور من جهة، وفي إدراك ما يصل بين أطراف الثنائيات المختلفة وما يفصل بينها من جهة ثانية.

الفصل الثاني

النص والاختلاف والدلالة

الفصل الثاني النص والاختلاف والدلالة

إذا كانت ظاهرة "التعارض" في ثنائية (الناسخ والمنسوخ) تجعل للدلالة الواحدة مستويين مختلفين هما : مستوى الواقعة، ومستوى القيمة، فإن ظاهرة "الاختلاف" التي عرّفها بعض المتكلمين قديماً "بكون الموجودين غير متماثلين وغير معضادين" ^(١) تجاوز ظاهرة "التعارض" بانفتاحها على أفق التعدد الدلالي.

إن لغة الاختلاف في النص تنطوي بطبيعتها على أكثر من دلالة مُحتملة. وهذه الدلالات المُحتملة كلها غير متماثلة وغير متضادة في آن. وبما لا شك فيه أن ثراء النص ينبع من ذلك التعدد، وأن سعته الاحتمالية هي مظهر ذلك الثراء. والمدهش أن النص يؤدي هذا الدور (في اختلافه عن ذاته) من خلال ضروبٍ أسلوبية ثلاثة: الاقتصاد، والإسهاب، والمخالفة السياقية.

يتنظم الاقتصاد الأسلوبي أربع ظواهر بارزة هي قوالب السور من الحروف، والحذف، والاشتراك، وغموض مرجع الضمير.

ويعمل الإسهاب من خلال تعدد التوحيات السياقية للقصص، والتكرار. وتنطوي المخالفة السياقية على ظواهر من أهمها: مخالفة سياق العدد، والالتفات (نموذج الضمائر)، والإبدال بين حروف الصفات. ويندرج بعضٌ من الظواهر السابقة تحت مصطلحين عرّفنا في مباحث علوم القرآن بـ "المجمل" و"المتشابه" وكلاهما يتناول ظاهرة أعم هي "الغموض أو الإهمام".

و "المُجْمَلُ" هو ما لم تتضح دلالاته، أو هو — بعبارة أوضح — ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه ^(٢).

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص ٤٧.

(٢) صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٣٠٨.

و "المتشابه : هو الذي يخلو من الدلالة الراجعة على معناه، ويدخل في التشابه المُجْمَلُ والموَوَّلُ والمُشَكَّلُ، لأنَّ الجمل يحتاج إلى تفصيل، والموَوَّل لا يدل على معنى إلا بعد التأويل، والمشكل يخفي الدلالة فيه ليس وإهام".^(١)

١. الاقتصاد الأسلوبي :

الاقتصاد نوعٌ من تكثيف الكلام واختزاله دون إخلال. وهو سمةٌ جوهريةٌ من سمات الشعرية. وقد عرّفه ابن الأثير قديماً فقال "هو أن يكون المعنى المضمّر في العبارة على حسب ما يقتضيه المعبر عنه في مولته"^(٢) وهو خلاف الإسهاب والإطالة.

ولعله — في ظواهره كلها — يشير إلى الدلالة الحاضرة لعنصر الغياب. ومن ثمّ فهو يفتح الباب على مصراعيه أمام العقل لاقتناص "المعنى المضمّر" في الكلام حسب تعبير ابن الأثير. وقد يكون للاقتصاد الأسلوبي درجات متعددة أو متراوحة تقترب به من "الومأ" تارةً ومن "الإفصاح" تارةً أخرى. ولكنه — باختلاف درجاته — بلاغةٌ مفعمّةٌ بالإيجاء والظلال.

الحروف المفردة والمركبة في بدايات السور:

انسعت هذه "الحروف — الإشارات" لكثير من الحدوس والتأويلات إذ أنّها تختصر الدلالة إلى صوت محض أو عدة أصوات. وعَمَدَتِ كَيْسَلُ الاجتهادات إلى كَشَفِ الدلالة الكاملة التي انْتَصَدَتْ اقتصاداً في حرف صوتي (ق) أو اثنين (حم) أو ثلاثة (ألر) أو أربعة (ألمص) أو خمسة (كهيمص). فقال ابن عباس في (الر) : أنا

(١) السابق نفسه، ص ٢٨٢.

(٢) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩،

(جـ-١)، ص ٢٠٨.

الله أرى (١). وقال في (كهيعص): كاف هاد أمين عالم صادق (٢). وقال البعض إن كل هذه الحروف على اختلاف صيغها هي اسم الله الأعظم (٣).

ويرى ابن مسرّة في (كتاب خواص الحروف) أن هذه الحروف مبادئ الأشياء ومجالاتها الأولى في عالم القوة والإمكان:

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادئ السور هي أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله علمه. وأن منها الأنبياء. وقد قال سهل بن عبد الله التستري: إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقها. ومنها تألب الأمر وظهر الملك (٤).

وفي (كتاب الطواصين) للحسين بن منصور الخلاج تشير (طس) إلى السراج والفهم والصفاء والدائرة والنقطة والأزل والمشيقة والتوحيد والتزيه (٥). فهي رَحِمٌ للأسماء والصفات والأشكال جميعاً. بيد أن ثمة ملحوظة مهمة تتعلق بكون السور التي افْتُخِنتَ بها هذه الحروف تنطوي في بداياتها على "ذكر الكتاب أو معانٍ تتعلق بالوحي والنبوة" (٦) مما لا ينبغي تفاديه أو مجازاته.

لنقرأ:

- ﴿الم﴾ (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) (البقرة: ٢، ١).
 ﴿المص﴾ (١) كِتَابُ أَنْزِلِ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صُدُورِكُمْ خَوْفٌ مِنْهُ تَشْكُرُ بِهِ وَذِكْرُى
 لِلْمُؤْمِنِينَ (٢) (الأعراف: ٢، ١).
 ﴿الر﴾ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ قُلُوبُكَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (١) (هود: ١).
 ﴿الر﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (١) (يوسف: ١).

(١) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٣٩.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٤١.

(٤) من التراث الفلسفي لابن مسرّة، تحقيق محمد كمال جعفر، المجلس الأعلى للثقافة،

القاهرة، ١٩٨٢، ص ٨٢.

(٥) الحسين بن منصور الخلاج، كتاب الطواصين، دار النظم، القاهرة ١٩٨٩.

(٦) مباحث في علوم القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٤٥.

﴿ كِهيمص (١) ذَكُرْ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكِرًا (٢) ﴾ (مرم: ١، ٢).

﴿ طه (١) مَا أَرْزَقْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَتَشْكِيَ (٢) ﴾ (طه: ١، ٢).

﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (١) ﴾ (ص: ١).

﴿ حم (١) عسق (٢) كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣) ﴾

(الشورى: ١-٣).

﴿ ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (١) ﴾ (ق: ١).

وقد جاءت هذه "الحروف بـ" الإشارات" مرتبطة بمشارين إليهما : الكتاب (من الكتاب والتسطير ورسم الحروف) والقرآن (من القراءة والتلاوة). ويمثل لفظ (الكتاب) نسبة ٧٥% من مجموع (المشار إليه) في سياق الحروف المقطعة فيما يمثل لفظ (القرآن) نسبة ٢٥% فقط من المجموع نفسه في السياق نفسه. وربما وشى ذلك بدور هذه الحروف في تأكيد "كصية النص" وإبرازها بيد أن هذه الحروف تمثل أصواتاً كذلك. ويتقلب "الجهر" و "الانفتاح" و "الرخاوة" في هذه الحروف على "المهمس" و "الإطباق" و "الشدة".

والدلالة الإشارية لهذا "المهيمن الصوتي" {الجهور، المنفتح، الرخو} دلالة مهمة. فالجهر يتفق مع الإبانة والإفصاح وقوة الحركة فيما يتصل بالأداء القرآني (لنرجع إلى القرآن بوصفه مشاراً إليه). أما الانفتاح والرخاوة فيفتقان مع الحقل العاطفي والذهني الذي تتجاوب فيه الأصوات مع معاني الحكمة والذكر والذكرى فيما يتصل بالنص أو الكتاب.

كان هذه الحروف تختصر دلالات للقراء والمكتوب جميعاً في كينونتها الإشارية بوصفها صوتاً ورسمًا في آن. كأنها تقتصد خصائص الخطاب والنص معاً من خلال دلالة مُستسرة تومض إذ تولد طاقها الإيحائية الكامنة. والتراسل اللاشعوري بين حاسة السمع وحاسة البصر هو مناط هذه الطاقة الإيحائية الكامنة نفسها.

الحذف

إذا فهمنا الحذف ((على أسس من كونه وسيلة من وسائل الربط في السياق استطعنا أن ندرك العلاقة الدقيقة التي تربط بين عناصر الغياب وعناصر الحضور في

نصر^١ ما. يقول تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الْقَرَابَةَ (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَاتَّقَتْ السَّاقِ السَّاقِ (٢٩) إِلَىٰ ذَٰلِكَ يُؤْتِذُ السَّقَاةَ (٣٠)﴾ (القيامة: ٢٦ - ٣٠).
يقول الزمخشري رحمة الله في تفسيره (الكشاف):

..والضمير في (بلغت) للنفس وإن لم يمر لها ذكر، لأن الذي وقعت فيه بدل عليها.

كما قال حاتم :

أماوى ما يغني الفراء عن الفقى إذا حشرجت يوماً وضاق بها الصنر^(١)
وتقول العرب: أرسلت، يريدون: جاء المطر، ولا تكاد تسمعهم يذكرون السماء^(١).
والنفس أو الروح هنا تقابل - بوصفها كناية عن الحياة - الجسد الذى انسحبت منه شعلة حركته فأصبح ساكناً لا قوة فيه (التقت المساق بالساق) إذ انصرف عاجزاً عن فعل الخطو والانتقال وصار رهناً بمكانه الأبحر. وحضور الجسد على هذا النحو من خلال أكثر أجزائه دلالة على حركته (الساق) أهل أن يُحَسَّدَ (المفارقة) الموجعة. فالحاضر في اللغة منفي في الوجود، والغائب في اللغة (النفس) حاضراً في مشهد آخر هو مشهد (الرقى) إلى أعلى حيث تصبح لحظة اللقاء للوجلة عن حلولها بـ(فراق) الروح للجسد وانفصالها عنه. وعلى حين يُمَثَّلُ هذا الانفصال أو الفراق الأليم يقيناً محتملاً في تقدير الله للأشياء، يُمَثَّلُ ظَنُّهُ بتأرجح بين المجهول والمعلوم لدى الإنسان (وظن أنه الفراق). وهنا أيضاً يقع الحذف على الفاعل الذي ينم - على مستوى الدلالة - عن مفعول به في الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرَبَكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (٣٧)﴾

(الأنبياء: ٣٧).

وفاعل الخلق (الله) إذ يقع عليه الحذف هنا إنما يترك المكان خالياً للمفعول (الإنسان). وتبين (المفارقة) الساخرة على تجارب (غياب الفاعل / حضور المفعول) مع عجلة الإنسان أو استعجاله في إثبات حضوره البلائم في مواجهة

(١) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه

التأويل، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧، ج ٤، ص ٦٦٣ .

حضور كلي أعمق منه لكنه أشد خفاءً وما يلبث هذا الحضور الكلي أن ينصح عن نفسه إقباحاً عن طريق ((ضمير المتكلم)) فيشحن السخرية ويوصل موضوعها ((سأوريكم آياتي)) من خلال فعل الرؤية الذي يثبت (حضور الغائب) وياء النسبة التي تؤكد امتلاكه لأدلتها وأقواله. إن الحذف- على هذه الصورة - يؤسس (الحضور المتمهل الصاعد للمطلق) في مقابل (الحضور السريع العارض للنسي). كأن الإنسان- بوجوده العابر- قد خلّق من اللهفة والاندفاع والحمق. بل كأن هذه الأشياء مادة وجوده نفسها. كذلك يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مِنْهُ آخِذَ هَرُونَ وَزَيْراً (٣٥) فَقُلْنَا أِنَّا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَسَنَرْتَاهُمْ لَثِيراً (٣٦)﴾ (الفرقان: ٣٥، ٣٦). وبين ((أذهب)) و((فدمرناهم)) تقع أحداث كثيرة لم تُذكر هنا. فقد حذفت طائفة من الجمل، وتقديرها: (فأناهم، فأبلفناهم الرسالة، فكلبواهما فدمرناهم) ^(١). ويرى بعض العلماء أن حذف هذه الجمل قد تم على إرادة اختصار القصة، فذكر حاشيتها: أولها وآخرها، لأنهما المقصود من القصة بطولها؛ أعني إلزام الحجة ببعثة الرسل، واستحقاق التدمير بتكذيبهم (الزحشري). بيد أن غياب تفاصيل الحدث التي توضّح المواقف المتبادلة بين الرسولين والقوم المكذّبين- هذا الغياب يشير هنا إلى الحضور الطاعني لفعل المحو (فدمرناهم) الذي ما يلبث للمفعول المطلق أن يؤكد حسمه وانتشاره (تدميراً). إن سلطان فعل المحو يزعم كل حضور إزاءه. إنه يعصف بكل ما قبله كما لو كان يقول إن (ما قبله) في الزمن قد زال بزوال المكان. كأن مثول الحدث وانعدام مثوله يستويان في لوحة الواقع ما دام المصير قد تحدّد. ولكن الفعل الماضي ((كلبوا)) يُمثّل في الوقت نفسه مصفاة لحضور ((الحدث الغائب)) إذ يشي في ثابها بكل التوقعات التي تنطوي عليها الحكاية المحذوفة. (التكذيب) هنا هو إيقاع الحضور الوحيد لمواقف الجدل والصراع. والمفارقة اللافتة تكمن في كون ((الأمر بالذهاب)) إلى القوم المكذّبين لم يَضَحْ سوى علامة أو إرصاص باغمو والستوال القادمين حيثما، مجرد إشارة إلى الحسran وتعاسة المصير.

(١) عمود السيد شيخون : من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤،

الاشتراك

يعني "الاشتراك" أن يألف اللفظان في الصوت ويختلفا في الدلالة أو أن يختلفا في الصوت ويألفا في الدلالة. ومثال الأول: "عين" و"خال". فالعين قد تكون عين الماء، وقد تكون عين الإنسان التي يبصر بها، وقد تكون عين الشمس، وقد تكون النقد والدين النسيئة، والعين الديدبان أيضاً.

أما الخال فهو آخر الأم والسحاب والشامة في الوجه والأكمة الصغيرة. ومثال الثاني كل مترادف من الكلمات كالسيف والمهتد والحسام أو كالليث والحيدر والأسد.

لماذا تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد؟ الآن المعاني — كما قال بعض القدماء — غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك. فما بال الشيء الواحد يُسمى بالأسماء المختلفة؟ ألا يوحى ذلك بنقيض ما ظنه بعضهم، كأن المعاني متناهية والألفاظ ليست متناهية.

إن مقارنة ظاهرة "الاشتراك" من باب (اللفظ والمعنى) تقضي — حتماً — إلى التناقض والاضطراب. ولعل مفهوم "السياق" هو أقدر المفاهيم جميعاً على ترجيح الدلالة المقصودة على غيرها. أقول: فحرت في الأرض عيناً، فيفهم متلقي العبارة كلمة "عين" مباشرة بما يعني عين الماء. وأقول: ذرقت العين دمعاً، فستفهم "العين" هنا على أنها عين الإنسان. وأقول: الخال في خده يزيد حسناً، فيكون الخال بمعنى الشامة. وأقول: هطل الخال، فيكون الخال بمعنى السحاب.

ولكن ثمة "سياقاً إشكالياً" تقترب فيه احتمالات الدلالة من بعضها البعض، ويكون بطبيعته مفتوحاً على هذه الدلالة بقدر ما هو مفتوح على تلك.

وينفرد "السياق الإشكالي" عادةً بكونه سياقاً مجاوزاً للوقائع حتى لو انطوى عليها، ومتعدداً للخاص حتى لو انطلق منه. وتقدر المجاز والحقيقة في هذا السياق يكون متساوياً، فالجواز فيه ينصرف — دوماً — إلى الحقيقة، والحقيقة فيه تنصرف — دوماً — إلى المجاز. إنه سياق يتميز بشعيرية عالية تفتح مكنونها على أفق "الممكن".

قال تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (٦) (الرحمن: ٦)
قال الشريف الرضي: النجم ههنا ما نجم من النبات أي طلع وظهر (١) وعن
بماهد: النجم بنجوم السماء. والنجم — لغة — هو النبات الذي ينجم من الأرض
— كما يقول الزمخشري — لا ساق له كاليقول (٢). والنجم — لغة — كذلك
الكوكب والوقت المضروب كما قال صاحب المختار.

واعتلاف الدلالة في المشترك الذي يقع حلقة في سلسلة "مهاق إشكالي" قد
يمنح هذا المشترك حزمة من الدلالات التي يتصل بعضها ببعض بقر ما ينفصل
بعضها عن البعض.

أليس "النجم والشجر" يقعان بين "الشمس والقمر" من ناحية و"السماء
والميزان" من ناحية ثانية؟ ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ (٥) والنجم والشجر يسجدان
(٦) والسماء وأفها ووضع الميزان (٧) (الرحمن: ٥-٧). إن الشمس والقمر علامتان
تشيران إلى النهار والليل. والحسبان هو الحساب المعلوم بما ينطوي عليه من إشارة
إلى الوقت. ويتحارب لفظ "حسبان" بما يعنيه من التقدير السوي مع لفظ "الميزان"
بما يعنيه من الشيء نفسه. ويتصادى معنى "السماء المرفوعة" مع "الشمس والقمر"
بوصفهما جزئين منها. وهكذا تسبح كلمة "النجم" في مجال يسع استجابتها لمعنى
الوقت فتكون "الوقت المضروب" الذي يسجد لله مع الشجر الذي تتعاقب عليه
الأوقات والفصول أيضاً فيعمرى في الشتاء ويخضر في الصيف. كما أن المجال يسع
استجابتها لمعنى النبات الذي لا سوق له في مقابل الشجر السامق بسوقه، فكلاهما
ساجد عابد مطيع على قدره. والمجال — مرة ثالثة — يسع استجابتها لمعنى
الركب أي السيار المضيء في الأفق في مقابل الشجر الثابت المفروس في الأرض،
فكلاهما يصلني رغم حركة هذا وانطلاقه وأسر ذلك وإغفال جذوره في الأعماق.
كذلك يقول تعالى: ﴿فَلَا أَلْسِمُ بِاللَّذِينَ وَمَا وَسَقَ﴾ (١٧) والقمير إذا
السن (١٨) لتركبن طبقاً عن طبق (١٩) (الانشقاق: ١٦ - ١٩).

(١) الشريف الرضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق علي محمود مقلد، دار مكتبة
الحياة، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٠١.

(٢) الكشف عن حقائق غوامض التويل (مرجع سابق)، ج ٤، ص ٤٣.

والطبق الغطاء. وهو الحال كذلك. وهو الداهية من الدواهي إذ كانت العرب تسمى الدواهي بنات طبق^(١).

ولنلاحظ تدرُّج الوقت في المبطون نحو العتمة، حيث الشفق هو الحمرة التي تُرى في المغرب بعد سقوط الشمس فإذا خرج وقت المغرب دخل وقت العتمة. مما تنطوي عليه هذه العتمة من مخاوف ورغبات ونوازع تقترب بها، وبما تنطوي عليه أيضاً من نقائص لعل أبرزها ضوء القمر إذا اكتمل في استدارته. هنا يفصح عن هويته تدرُّجاً مقابل في المستوى الإنساني؛ فالإنسان كالكون لا بد أن يركب حالاً بعد حال وطوراً بعد طور (الولادة — الحياة — الموت). وفي مقابل غموض الليل وعفائه يلج الإنسان أيضاً مراتب من الغموض والخفاء يشهد بها وجوده ومصيره فكانه يركب غطاءً بعد غطاء. وفي إطار مشهد القيامة الذي تُصوِّره سورة الانشقاق يكابد الإنسان في لحظة السؤال والحاسية داهية بعد داهية وهولاً بعد هول.

وفي تعبيره "طبقاً عن طبق" إشارة واضحة إلى انسلاخ الشيء من الشيء وصدوره عنه. فمتة "طبق" يُسَلِّمُ الإنسان إلى "طبق" آخر أو يتسلَّم الإنسان من "طبق" سواء — سلسلة يقترن فيها الترتيب والبرق اقتراناً. فالحال أو الطور الذي يركبه الإنسان (الطفولة — الصبا — الشباب — الكهولة) يحجبه عن حقيقة الحال الذي يليه، وينأى به عن تصوُّره وفهم حكيمته فكانه يركب غطاءً لا يكشف له عما وراءه. وذلك ما يفضي به إلى الداهية أو النابتة أو المصيبة ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقُلْتُ (١٨) لَقُتِلَ كَيْفَ قُتِلَ (١٩) ثُمَّ قُلَ كَيْفَ قُتِلَ (٢٠)﴾ (الدنر: ١٨ - ٢٠). وهو يركب الداهية إذن إذ يركب غطاء حاله الذي يخفي عن عقله الحقيقة.

كذلك يقول تعالى: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ الرَّاقِي (٢٦) وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨)﴾ (القيامة: ٢٦ - ٢٨). والراقي هو من يقوم بفعل "الرقيا" للمريض أو المحسود أو غيره، وهو من يرتقي إلى أعلى كذلك. وقد أدرك الزمخشري توافق حالة

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مراجع سابق)، ص ٣٥٢.

المختضر الذي يظن للموت ولا يظنه مع الداليتين معاً فقال : وقال حاضرو صاحبها — وهو المختضر — بعضهم لبعض (من راق) أيكم يرقيه بما به ؟
وقيل : هو من كلام ملائكة الموت : أيكم يرقى بروحه ؟ ملائكة الرحمة أم ملائكة العذاب ؟ (١).

غموض مرجع الضمير :

كثيراً ما يؤدي إضمار الفاعل أو المفعول بما أيّ منهما مرجع لضمير متصل ظاهر أو مستتر إلى غموض لاقت. ولكن غياب الإحالة يفضي في الوقت نفسه إلى تعدد الاحتمالات الساتفة التي يكمل المعنى بواحد منها أو كلها.

يقول تعالى : ﴿ إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (١٧٥) ﴾ (آل عمران: ١٧٥). وقد سبق هذه الآية آيتان هما : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (١٧٣) ﴾ (آل عمران: ١٧٣-١٧٤). ﴿ فَضَلَّ عَنَّا وَيُفَضِّلُ تَمَّ يَمَسُّهُمْ سُوءَ وَابِئُوا رِضْوَانُ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (١٧٤) ﴾ (آل عمران: ١٧٣-١٧٤).

والسؤال: إلام يرجع الضمير في (فلا تخافوهم) ؟ أرجع البعض الضمير إلى الناس في قوله "إن الناس قد جمعوا لكم". أما من قرأ (يخوف أوليائه) على معنى (يخوفكم أوليائه) أو (يخوفكم بأوليائه) فقد أرجع الضمير إلى أولياء الشيطان (٢).

ويعود اللبس في مرجع الضمير هنا إلى عبارة (يخوف أوليائه). فمن أوليائه الذين يخيفهم ؟ لعلهم الناس في (الذين قال لهم الناس). وهو يخيفهم بمعنى أنه يزرع الخوف في قلوبهم كي يحجموا عن الخروج إلى الحرب ويقبلوا مع القاعدتين. ويصبح من الموائم — في هذه الحالة — أن يرجع الضمير في (فلا تخافوهم) إلى الناس الثانية في (إن الناس قد جمعوا لكم). والدلالة الكلية في تولؤمها الأخير هي أن كلا من الفريقين من (الناس) أولياء للشياطين رغم التلويع يكون الفريق الأول

(١) الكشف (مرجع سابق) جـ ٤، ص ٦٦٣

(٢) السابق نفسه، ص ٤٤٣. وانظر كذلك ابن قتية في تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام

لترجمة والنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥١.

من المسلمين، وبكونه لا يتميز عن الأعداء من الكفار في شيء (الناس ١ = الناس ٢) لأنه أسير ثقافته وريائه.

كذلك يقول تعالى: ﴿ أَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ (١٢٨) (طه: ١٢٨).

وتقدير الضمير هنا "ألقم يهدى هو" فمن هو ؟ يصح أن يكون مرجع الضمير إلى الله فيما يصح أن يكون مرجعه إلى النبي ﷺ. بل يصح أن يكون كلاهما مرجعاً للضمير؛ فالفاعل القريب هو النبي ﷺ والفاعل البعيد هو الله سبحانه.

أما الضمير في (مساكينهم) فيحوز أن يرجع إلى (القرون) في (كم أهلكتنا قبلهم من القرون) فيما يجوز أن يرجع إلى ما يرجع إليه الضمير في (قبلهم) و(لهم) أي (بنو آدم) في الآية ﴿لَا أُطِيعُ مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَٰدُوٌّ فَإِنَّمَا يَتَّبِعُكُم مِّنِي هَٰذِهِ فَمَنِ اتَّبَعَ هَٰذِهِ فَلَا يُضِلِّ وَلَا يَشْغَىٰ﴾ (١٢٣) (طه: ١٢٣).

ولنا أن تصور كذلك (بنو آدم) عبر التاريخ يمشون في مساكنهم ويمشون في مساكن الأمم الخالية في آن. ولا يحول ذلك دون أن تكون الأمم الخالية (القرون) قد فعلت الفعل نفسه. وهكذا تتواصل حلقات حركة البشر على وتيرة واحدة عبر الزمن الطويل الممتد. والمفارقة هنا أن الأجيال كلها لا تستخلص من حركتها في الأرض عظة أو ذكرى، ولا تتعلم درساً.

كذلك يقول تعالى: ﴿ وَقَالُوا آمَنَّا بِهِ وَلَٰكِنَّا فَتَاهُمْ فَتَاوُشٌ مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ۝٥٢ وَقَدْ كَفَرُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ وَيَقْدِرُونَ بِالْغَيْبِ مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ۝٥٣ ﴾ (سبا: ٥٢ - ٥٣).

يرجع الزمخشري الضمير في (بسه) إلى النبي ﷺ لسرور ذكره في قوله: ﴿ مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا لَنَبِيِّكُمْ يَدْعِي عَذَابَ شَدِيدٍ ۝٤٦ ﴾ ^(١) (سبا: ٤٦).

بيد أن الآيات الخمس الفاصلة بين "ما بصاحبكم من جنة" و "قالوا آمنا به" تنطوي على عدة مراجع صالحة لعود الضمير إليها. وأول هذه المراجع (الله) في قوله: "إن أجري إلا على الله وهو على كل شيء شهيد" (آية: ٤٧). وثانيها (الحق) في قوله: "قل إن ربي يضل بالحق علام الغيوب" (آية: ٤٨) وفي قوله

أيضاً: "قل جاء الحق وما تبتدئ الباطل وما يعبد" (آية: ٤٩). وثالثهما (الوحي) في قوله "وإن اعتديت فيما يوحي إلي ربي" (آية: ٥٠) ورابعها (موعد الفزع والقيامة) الذي يشي به قوله: "ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب" (آية: ٥١). الله والنبي والحق والوحي وموعد القيامة مراجع خمسة للضمير في (به). ويجوز أن تضيف إلى هذه المراجع مرجعين هما (الغيب) و (الكتاب) لانسراجهما لفظاً أو معنى في الكلام بصورة طارفة.

ومادام (المكان البعيد) الذي يكنى عن التخريض والظنون قد أصبح (مكاناً قريباً) عندما حانت الساعة كاشفة عن كل غفي وغماض، فإن الندم الدافع إلى إعلان الإيمان يشمل كل ما فاقم أن يُصدّقوا به. ومن ثم يكون إيمانهم (الذي لا جدوى منه) إيماناً بكل ما وقع عليه تكذيبهم من قبل: المرسل (الله) والمرسل إليه (النبي) والرسالة (الحق) ووسيلة إبلاغها (الوحي) وما انتطوت عليه هذه الرسالة من وعد (القيامة) ووعيدها ومن (الغيب) الذي لحج به (الخطاب) وسطره (الكتاب).

٣_ الإسهاب :

عرّف "الكلاعي" الإسهاب فقال : هو ما رفل ثوب لفظه على جسد معناه. ونحدث "ابن منقذ" عن الإسهاب والإطناب والاختصار والاقتصار فقال : إن لكل واحد موضعاً يأتي فيه فيُحَمَّدُ (١).

وكان القدماء يعددون أغراض الإطالة المحمودة فيذكرون منها التوكيد والاستقصاء والإفهام.

والإسهاب الكثرة، يقال أسهب أي أكثر.

ولعله (أي الإسهاب) يشير — في مقابل الاقتصاد — إلى قوة الحضور للمتحددة، وإلى الطلاقة الممتدة للسرد الذي يستوعب — في استقصاء مذهل — تفصيلات الحدث منظوراً إليها من الزوايا كلها.

إن (بلاغة الإسهاب) هي بلاغة الرصد من ناحية، وهى بلاغة التسليم والترجيح من ناحية ثانية. هنا يجد اللحن الواحد تنويعاته في فضاء العزف، ويكتشف دعموه صده. ولحمة شعرية أخرى تلوح في هذا الاتساع — ليست شعرية التزيّد، وإنما شعرية الاستطراد والاستدعاء التي ترمي إلى إشباع موضوعها تدريجياً والتشبع به.

ويمكن أن نُثَلِّلَ "محالات التلقي" بعضاً من هوم النص الداعلية حيث تعمل (بلاغة الإسهاب) على شحذ العناصر التشكيلية والدلالية في عملية التوصيل. وقد يُعَدُّ الاختلاف بين النص وذاته، من زاوية للتنوع السياقي على لحن أساس، مهيداً — "أعمال الفهم التي يقدمها القارئ بالترابط مع بنية (النص)".^(١) فنحن عندما نقرأ نصاً — كما يشير "ف. إيوزر" — نكون باستمرار في حالة تقييم واستقبال لأحداث غير منتهية أو مغلقة في منظور واحد، تتغير مع القراءات للتالية، مما يفسر الطابع الجوال للمنظور النصي.^(٢)

وظني أن استراتيجية "تعديد زوايا الرؤية" في (بلاغة الإسهاب) تضع النص أحياناً في موضع القارئ كما لو كان النص قارئاً لذاته. ومن ثم فهو يقوم دوماً — "بتعديل التوقع" و "تحويل غلط الذاكرة" (والصيرورة لإيوزر) داعياً القارئ إلى محاكاته في صوغ المدى التصويري للتاريخ صياغة غير أحادية وغير محايدة في آن. ولكنها تنطوي في الوقت نفسه — بحكم تميز النص القرآني عن سائر النصوص — على قيمة واحدة تشمل كل القيم وتنظمها وهي : حضور ما وراء التساريخ (المطلق) بوصفه ثابتاً متعالياً يقبض على دفعة التحولات الزمانية والمكانية بطابعها النسبي.

والقارئ الذي ينشط في إنتاج الصور أثناء فعل القراءة يكتشف عائله الداخلي العميق ويعيه (بتعبير إيوزر) إنطلاقاً من مجموعة "الإبدالات" السياقية حيث يعتمد

(١) خوسيه ماري بوثيلو إيفانكوس : نظرية اللغة الأدبية، ت / حامد أبو أحمد، مكتبة

غريب، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٣٣.

(٢) السابق نفسه، ص ١٣٣، ١٣٤.

النص، من خلال توزيع ارتباطاته بها، إلى إثارة إمكانات الحدث في التعبير عن نفسه. ومن ثم فإن علاقة القارئ بالحقيقة تُحاور حدود (العلامة الأيقونية) التي تعيد إنتاج الواقعة إلى أفق (التمثيل الكناهي) للواقع في أبعاده المختلفة.

تعدد التنويعات السياقية للقص:

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٠٤) حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (١٠٥) قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَلَا تَأْتِنَا بِهَِا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٦) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَمَازٌ مُبِينٌ (١٠٧) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ (١٠٨) قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (١١٠) ﴾

(الأعراف: ١٠٤ - ١١٠)

كذلك قال تعالى: ﴿ قَالَ لَمَنْ أَخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لَا جَعَلْتُكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ (٢٩) قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (٣٠) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٣١) فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثَمَازٌ مُبِينٌ (٣٢) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ (٣٣) قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (٣٥) ﴾

(الشعراء: ٢٩ - ٣٥).

ولنتقارن الآن بين هذين الوجهين للواقعة:

﴿ قَالَ أَوْلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (٣٠) قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٣١) ﴾	﴿ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَلَا تَأْتِنَا بِهَِا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٠٥٤) ﴾
﴿ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ (٣٥) ﴾	﴿ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (١٠٩) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾

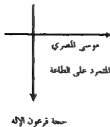
يبادر فرعون — في السياق الأول — بطلب البرهان فيما يسأل موسى فرعون — في السياق الثاني — أن يتيح له الكشف عن برهانه. وعلى حين يحاول أتباع فرعون — في السياق الأول — إثبات زيف برهان موسى وإدراجه في دائرة السحر متوجهين بتفسيرهم إلى قوم موسى أو إلى الحاضرين كافة، يبدأ فرعون — في

السياق الثاني — تفنيد برهان موسى لأتباعه ذاكراً توصيف الفعل ذاته وغاية الفعل ذاتها.

كيف نُختلصُ، إذن، إلى دلالة الاختلاف في الواقعة الواحدة ؟..

لقد قدّم موسى نفسه، في السياق الأول، بوصفه رسولاً من إله فوق فرعون. وعلى أساس من نيّة الرسول طلب موسى من فرعون ألا يحول بين قومه وبينه، وكان ردّ الفعل الطبيعي — حينئذ — أن يدعو فرعون إلى الكشف عن معجزة الرسول لكي يتبين صدقه. فلما كشف عن معجزته دفع أتباع الملك الإله (فرعون) عن أنفسهم أن يكونوا قد فُتتوا به، وفسّروا معجزته بما يعرفونه من علم السحر. وبذلك أثبتوا للملكهم إخلاصهم لمواطنهم الدنيي بتشككهم الصريح في دعوة موسى. وفي السياق الثاني يقدم فرعون نفسه بوصفه إلهاً للناس، ويتوعد موسى (المُلعّد فيه) بالسجن. فيسأله موسى أن يسمح له بأن يأتي أمامه بما ينقي سلطان ألوهيته (وذلك بوضع قلدراته في موضع أعلى من علمه ومن سطوة معرفته). وحين يقبل (الإله البشري) التحدي يكشف موسى عن معجزته، فيصبح (الإله البشري) مدحوضاً أمام عابديه. ومن ثمّ فإنّ عليه أن يقتنعهم بزيّف الفعل الذي نزع عنه، في لحظة، ثوب الألوهية. وليس أمامه — لكي يبقى على يقينهم به ويقضى على شكهم فيه — سوى أن يؤكد اقتران سحر موسى برغبته الماكدة في اقتلاعهم من أرضهم وتغريهم وتثريد خطاهم (يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره). كأنه أفصح هنا إفصاحاً عن (فعل الغواية) الذي لم يجر به في السياق الأول. ثم قال مترلفاً (وهو الإله الذي يخاطب عباده) : فماذا تأمرون في هذا الساحر الذي يضرر لكم الشر؟. كأنه يقول لهم — مرة أخرى — وهل يقرن الشر بمَن يزعم التخلّص من عبودية البشر، والإخلاص كربّ فوق الجميع؟. إن اختلاف الدلالة هنا ينبع من تقابل هاتين الصورتين.

البشر الإله — فرعون



الإله للناس



وقد تشي الصورة الأولى بالدلالة السياسية في الصراع من خلال حضور الهوية في اللغة (بنو إسرائيل — الملأ من قوم فرعون) فيما تشي الصورة الثانية بالدلالة الشخصية في ذلك الصراع من خلال حضور المَعطى الفردي (فرعون الإله — موسى الذي يشق عصا الطاعة).

إن فرعون يتعامل مع موسى، في سياق من السياقات التي تنتظم الواقعة، بوصفه زعيماً لأمة تبغي الإبقاء على موروثها قبل أي شيء آخر.

﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ (٢٦) ﴾ (غافر: ٢٦).

وهو يتعامل معه، في سياق آخر، بوصفه صاحب دين يواجه دعوة دعيولة ينبغي اختصارها ومحصيها (وإن كان هذا الوجه من التعامل لا يخلو من سخرية مسبقة): ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَٰذَا إِنَّ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ (٣٦) أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَىٰ آلِهِ مُوْسَىٰ وَإِنِّي لأُنْظِرُهُ كَذِبًا وَكَذَٰلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصُدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (٣٧) ﴾ (غافر: ٣٦ - ٣٧).

ويبرز (اختلاف النص عن ذاته) هنا قدرة الواقع على التعدد والانقسام كما يعيد اكتشاف "التضاد" بوصفه كتابة عن وجود الحقيقة الكلية مما يعنى تفاعلاً دائماً بين المنظورات المتبادلة.

التكرار:

ثمة أشكال متعددة للتكرار. وهذه الأشكال المتعددة لا تقوم بوظيفة واحدة، وإنما تقوم بوظائف متعددة، ومن هذه الوظائف ما يتصل بالإيقاع ومما يتصل بالوصف وما يتصل بالتأكيد.

يبد أن شكل التكرار الذي يمنح الاختلاف هو ما نعينه في هذا المقام لأنه ينهض بتعدد الدلالة وتكثيرها وفقاً لتباين السياقات.

يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ أَتَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا تَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١٢٤) ﴾ (البقرة: ١٢٤).

كذلك يقول تعالى: ﴿ وَإِنْ كَانَ اصْخَابُ الْآيَةِ لَطَالِمِينَ (٧٨) لَمَلَقْتُمْ مِنْهُمْ وَإِلَهُمَا كَيْدًا مُبِينًا (٧٩) ﴾ (الحجر: ٧٨ - ٧٩).

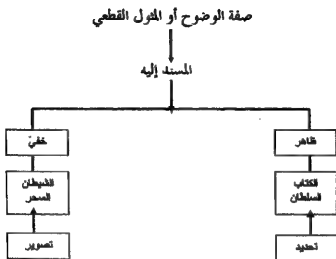
كذلك يقول تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَكُتِبَ مَا قُلْتُمُوهَا وَأَنَّا نَمُوتُ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَانَةٌ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ (١٢) ﴾ (يس: ١٢).

الأمم (بالفتح) القصد أو التوجه. ويشير النص هنا إلى ثلاثة دلالات مختلفة لما ينطوي عليه القصد، فالدلالة الأولى هي القدوة والقيادة، والدلالة الثانية هي الطريق، والدلالة الثالثة هي الكتاب.



وفي هذا الفضاء الدلالي تتسع كل دلالة لمرضاها على الدلالة الأخرى أو لعرض الدلالة الأخرى عليها فتنشأ بذلك علاقات جديدة متفاعلة تُوسَّعُ من مفهوم "الحقيقة الكلية" عبر قرآن مجازي.

وتتكرر صفة "مبين" في النص بشكل لافت فهناك "الفتح المبين" و "البلاغ المبين" و "الإثم المبين" و "الشیطان العدو المبين" و "السحر المبين" و "السلطان المبين" الخ. والمبين هو الواضح أو الموضح. وتبرز قوة الاختلاف في هذا النمط من تكرار "الصفة الواحدة" حين يتجاوز الصفة وظيفتها التحديدية إلى وظيفتها التصويرية.



فالشیطان والسحر وجودان يتميزان ببدءاً بالخفاء والاحتجاب مما يجعل إسناد صفة الوضوح أو التجلي إليهما نوعاً من التصوير الموحى. وذلك على النقيض تماماً من نعت الكتاب أو السلطان بالوضوح المائل — أصلاً — في طبيعة تكوينهما.

٣. المخالفة السياقية:

يُحرّف "ريمانير" السياق الأسلوبي بأنه "نموذج منكسر بعنصر غير متوقع" (١) ولعل كسر التوقع هنا هو الرحم الأول لتكوين "الاختلاف" حيث تنحرف اللغة داعل النص عن أصل وضعها، مما يدعونا إلى القول إن كل نص "يمثل" — بأسلوبه — لغة في اللغة.

مخالفة سياق العدد:

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَيْتِ فَإِنَّا خَلَقْنَاهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن لُّطْفَةٍ ثُمَّ مِن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنَبِّئَنَّكُمْ وَنَقَرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا لِنَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِّتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنكُم مَّن

(١) صلاح فضل، علم الأسلوب، مبادئ وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨، ص

يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يُظْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَكَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً لِإِذَا أَنْزَلْنَا عَنْهَا
الْمَاءَ اهْتَرَتْ وَرَبَّتْ وَأَلْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ يَهْبِجُ (٥) (الحج: ٥)

إن استقراء العنصر غير المتوقع في السياق الأسلوبي (الجمع في صيغة المفرد)
يفضي إلى عدة دلالات:

- (١) إن تشابه بني الإنسان في المرحلة الأولى من الطفولة تشابهاً يلغي الاختلافات
كافة يعني كونهم — في هذا الطور من العمر — ماهية واحدة.
- (٢) إن التوحد السلوكي اللافت بين أطفال البشر في هذه المرحلة المبكرة من
حياتهم يستوعب اختلافات النوع والعرق والبيئة جميعاً.
- (٣) إن تفتح الوعي والشعور على العالم في سنوات الطفولة الأولى يكاد يأخذ
مساراً واحداً يتميز بالكمون الشديد، فالأم (أو بالتحديد الوجود الغيبي
للأم) مجازٌ وحيدٌ يختصر المحسوسات الخارجية كلها بالنسبة إلى جميع
الأطفال الذين خرجوا إلى الحياة تواءاً. كأنهم — في هذه الحالة — طفل
واحدٌ يحرص كل المرموزات في رمزٍ ينطوي على وجوده هو.
- (٤) تُمثِّل سنوات الطفولة الأولى لكل الرجال والنساء على الأرض "ذاكرة
بعيدة موحدة" لعلها "ذاكرة الذاكرة" حيث ينطس الزمن والمكان
والأشياء بغسق لا فت يحتوى كل ما عداها، ويسمُّ بالفموض والتأرجع
ويُعبَّرُ عنط (الرؤية) هنا عن طبيعة واحدة للوجود الذي يدنو من شكل
(الرؤيا) ويمنحه، معناه الرمزي.

كَذَلِكَ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿ فَأَنَّا فِرْعَوْنَ قَفَّوْا إِلَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦) أَلَّا أَرْسِلَ مَعَا
بَنِي إِسْرَءِيلَ (١٧) ﴾ (الشعراء: ١٦ - ٢٧).

فعبّر عن موسى وهارون عليهما السلام (وهما معني) بالمفرد في (رسول)
ويشي هذا العنصر غير المتوقع (المفني بصيغة المفرد) أيضاً بعدة دلالات

- (١) إن البلاغ المكثفان به بلاغٌ واحدٌ إلى رجل واحد فكما لو كانا — انطلاقاً
من واحدة الرسالة والمرسل إليه والمرسل — رسولاً واحداً.

- (٢) إن هارون كان لسان موسى لتميزه عنه بقوة الإفصاح والحجاج (وكان موسى عبي اللسان) فجعل الله منهما كياناً واحداً تتجاوب أعضاؤه في توصيل الخطاب وتأكيد محموله.
- (٣) إن صلة القرابة بين الاثنين (الأخوة) وصلة الممارسة السيامية "واجعل لي وزيراً من أهلي. هارون أخي" معاً قد تقضي إلى النظر إليهما بوصفهما واحداً على مستوى "الفاعل الدلالي" (رسول).

الالتفاتات (نموذج الضمائر):

تُعَدُّ سورة الفاتحة تجلياً بليغاً لقوة الالتفات بما تعنيه من حركة التبادل الدالة بين الضمائر بعضها والبعض. والالتفاتات — لغة — هو الانصراف عن الشيء أو الانصراف إليه. ويُعرَّف "الرازي" الالتفات بقوله: "إنه العدول عن الغيبة إلى الخطاب أو على العكس" ^(١) يقول تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَا لَكَ يَوْمَ السَّلَ (٤) إِلَـٰهًا تَعْبُدُ وَإِلَـٰهًا تَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾

إن "أنا" المتكلم في النص تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فتحمو المسافة الفاصلة بين الذات الفاعلة وذات مفعولها محواً مذهباً. إنها تشير إلى ذاتها من موقع الإنسان كأنها تعلمه بذلك دوس تمجيدها. وهي بذلك تكشف عما يلي :

- (١) حضور المتكلم من خلال غيابه بواسطة الكلام. كأن الصوت جسر يمتد في معناه البارز بين التجلي والخفاء.
- (٢) تَمَثُّل موقع الإنسان بوصفه دلالة على موقع الله سبحانه كما لو أن هذا المتعالي يكمن — بمعنى من المعاني — في صميم الكينونة الإنسانية نفسها.
- (٣) الطبيعة الأصلية الموجبة لتوجيه الوعي في كل من الخالق والمخلوق حيث يشي (نزوع) كل منهما بالانحلال في نزوع الآخر.

(١) معجم النقد العربي القديم (مراجع سابق)، ص ٢٢٤.

٤) اقتران صفة (الملكية) بشيئين طارفين هما :

"لَيْنُ التَّصَرُّفِ وَمَحَاحَتُهُ" (الرحمن الرحيم) بصورة سابقة على الامتلاك،
و"التَّاجِيلُ الزَّمَنِيِّ لِكِرِيَاءِ التَّمَلُّكِ" (يوم الدين) حتى تتسع المدة اتساعاً لردِّ
الزُّرْعِ الْإِنْسَانِي السَّالِبِ إِلَى طَبِيعَتِهِ الْأَصْلِيَّةِ الْمَوْجِبَةِ.

الرحمن الرحيم ← ← ← ملك ← ← ← يوم الدين

٥) تأكيد البعد الأخلاقي في علاقة الله بالكون والكائنات من خلال اختيار
مفهوم الرعاية أو الحذب أو المسؤولية صفةً للممكُون (رب العالمين = رب
البيت ومُدَبِّرُ أُمُورٍ مِنْ فِيهِ).

ثم يتحول ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب في قسمة عادلة (ضمير
الغائب = ٣ آيات وضمير المخاطب = ٣ آيات) ليتقل، من خلال موقع
الإنسان أيضاً، إلى دائرة الفعل الذي يحقق الطبيعة الأصلية للزُّرْعِ الْبَشَرِيِّ
(نَعْبُدُ — نُسْتَعِينُ — نُهْتَدِي بِـ) فُتَبْتُ مَسَافَةَ اللَّقَاءِ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ
المتواجهين (الداعي = الإنسان، المدعو = الله) وهو يُعَبِّرُ عَنْ هَذِهِ الْمَسَافَةِ
اللازمة للرجوع إلى نقطة الأصل بـ "الصُّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ". أليس الطريق أو
المسار الذي لا انحناء فيه تمثيلاً دالاً لوضوح القصد، وتصويراً بادهاءاً
للمباشرة والبساطة ؟ ثم أليست الإشارة إلى أقرب الطرق والمسارات
لاستعادة الكينونة الحقيقية للفقودة نعمةً ينبغي إبرازها وإفرادها بين الطرق
والمسارات الأخرى التي تعني التيه؛ ضلال اللعنة أو لعنة الضلال؟.

الإبدال بين هرواف الصفات :

قال تعالى: ﴿ وَتَوَحَّاهُ إِذْ كَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَخْلَلْنَا مِنَ الْكَرْبِ الْأَعْظِيمِ
(٧٦) وَكَتَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بَيِّنَاتٍ إِلَيْهِمْ كَانُوا قَوْمَ سُوءٍ
فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ (٧٧) ﴾ (الأنبياء: ٧٦ - ٧٧).

والأصل في (نصرناه من القوم) هو (نصرناه على القوم)، ولكن الإبدال
السياقي هنا قصْدٌ — ربما — إلى الكشف عن دالتين:

(١) دلالة الثأر. تقول : انتصرت لفلان من فلان. أي أخذت بثأر فلان من فلان. وقد كان الطوفان الذي اكتسح في طريقه كل شيء نوعاً أليماً من الثأر — ثأر شامل أحاق بالحيوان والإنسان والجماد ليعلن عن الحجم الهائل للغضب، ويرهص بضرورة بناء عالم جديد تماماً على أنقاض العالم القديم.

(٢) دلالة التخليص. فكان الله تعالى يقول وخلصناه من قوم السوء. وعد ذلك التخليص نصراً لنوح فقال "ونصرناه من القوم". وذلك ما يدل على وجه التقابل بين (فنجيناه وأهله) و (فأغرقناهم أجمعين).

كذلك قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ يَشْرَبُونَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ كَانَ مِنْ أَجْزَائِهَا كَسَالُورًا (٥) عَيْتًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (٦) ﴾ (الإنسان: ٥ - ٦)
والأصل في (يشرب لها) هو (يشرب منها) ولكن (يشرب لها) قد فتحت عالم الفردوس على عدة دلالات:

١. حين يكون المفعول (العين) متوحداً بكليّة الفعل ذاته ووسيلته تصبح المسافة بين الرغبة وموضوعها مسافة مخلوطة.

٢. الإجماع بعدم الانتقاص من مصدر النهل. وتؤكد ذلك الإجماع مفارقة ذكية نستطيع أن نستشفها في المقابلة بين المألوف وضده (يشربون من كأس / يشربون بالعين) وربما عضد فعل (يفجرونها) مقروناً بالمفعول المطلق (تفجيراً) دلالة اللامألوف ذاته (الديجومة أو اللاتماهي).

٣. كان (العين) و (الكأس) صنوان يشرب الشاربون (منهما) و (بهما). وفي هذه المبالغة في وصف النعيم تأكيداً للاعتمادية في مستويات العطاء أو المتعة. فانت تشرب بالكأس من العين، وتشرب بالعين من ما هو أكبر وأكثر تدفقاً (العين كأس لشراب آخر). هنا تقوم "قوة تحرير الخيال" بتعديد سطوح الحلم إلى غير مدى وتجعل من ذلك الحلم أيضاً حقيقة تقبل الوجود.

وتمثل بنيات الاختلاف التسع السابقة (وهي جميعاً لما عرفه العرب في أساليبهم الشعرية قبل النص القرآني) بنيات صغرى في بنية أكبر تصوغ "الاختلاف" صياغة كلية تنتظم اللغة والعالم طيها. وهذه البنية الأكبر هي بنية "التخلص".

الفصل الثالث

التخلص: بنية الاختلاف الكبرى

الفصل الثالث التخلص: بنية الاختلاف الكبرى

التخلص — لغة — هو الانفكاك من الشيء أو الخروج منه. والتخلص في الشعر هو الانتقال من غرض إلى غرض آخر. وقال ابن طباطبا إنه "كما أبدعه المحدثون دون من تقدمهم" (١). وذكر الحاشي من شروط التخلص أن يقع الاتصال ويُؤمّن الانفصال (٢). أما القزويني فقد اشترط لحسن التخلص ما سماه بـ "تلازم الطرفين" (٣). وكان القدامى يهتمون "بالحصري" بالتقصير في الخروج من النسب إلى المديح واستشهد بعضهم على حسن التخلص بقول مسلم بن الوليد:

أجذك هل تدري أن رب ليلة كان دجاءها من قرونك يُنشرُ
نصبت لها حتى تجلت بكسرة كفرة يحى حين يُذكرُ جعفر (٤)

وقد أشارت طائفة من القدامى والمحدثين إلى (التخلص) بوصفه سمة أسلوبية في النص القرآني. ولكن أحداً لم يدرك — فيما أعلم — أن (التخلص) هو القانون العام الذي يتنظم الصياغة الكلية لهذا النص الفريد.

ولعل الباحثين في "علوم القرآن" قد لمسوا أخطر جوانب النص حين درسوا "وجوه المناسبة بين الآيات" وخصصوا لها علماً قائماً برأسه هو "علم المناسبة" كأنهم بذلك قد كثروا في بحث شروط (التخلص) من وصل وتنظير (الحاق النظر بالنظر) وتلازم وتقابل وملاءمة. بيد أنهم لم ينظروا إلى النص القرآني في جملة بوصفه بنية قائمة على (التخلص)، كما أنهم مزجوا "المناسبة" بـ "أسباب التزلزل" ومالوا إلى "التشابه" — قليلاً أو كثيراً — على حساب "الاختلاف".

(١) معجم النقد العربي القديم (مرجع سابق)، ص ٢٧٤.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) السابق نفسه، ص ٢٧٦.

(٤) السابق نفسه، ص ٢٧٥.

* درس بعض العلماء أيضاً وجوه المناسبة بين السور من خلال العلاقة بين ختام السورة السابقة وفتحة السورة اللاحقة.

واستغرقوا في تفصيلات فرعية متشعبة ظناً منهم أنهم بذلك لا يتركون صغيرة ولا كبيرة في النص إلا أحصوها. وكان بعض جهلهم في ذلك جهداً ضائعاً إذ إنهم تعسفوا الأشياء — أحياناً — وتكلفوها دون أن ينالوا منها مآزياً يذكر.

ومن الواضح أن النص القرآني قد سبق إلى استخدام قانون (التلخيص) في نظم آياته، وأن المحدثين تبعوه في ذلك. فلم يك الأوائل، فيما يقول ابن طباطبا، يعرفون هذا المذهب أو يلجأون إليه في تأليف أشعارهم ونثرهم.

مستويات الربط وفكرة "المسافة أو الفجوة":

إذا كان ((التلخيص)) هو فن الانتقال من غرض إلى آخر، ومن معنى إلى معنى مختلف، فإن دراسة كيفية التواصل الدلالي بين الأغراض المتباينة وشكل انفتاح المعاني على بعضها البعض تقتضي — بداهة — أن نلّم بأبعاد النظام السياقي الذي يشمل في تعاقبه الأغراض والمعاني على حدٍّ سواء.

وقد كمن النقص الذي اعتور جهود القدماء في انصرافهم عن بناء النموذج الذي يحكم حركة الظواهر أو ينظم الملاحظات والوقائع المتفرقة. وكان هذا النموذج (لو أن أحداً حاول صياغته) جديراً بالكشف عن فضاء الحركة الكلية للنص القرآني، وإضائة فلك العناصر التي تسبح داخله.

ولنا أن نفهم السياق بوصفه امتداداً خطياً منظماً للكلام ومنظماً به. وسلاسل الكلام التي يحتويها هذا السياق لابد لحلقاتها أن ترتبط. فالترابط هو شرط المعنى، والاتصال بدون الترابط يصبح انفصالاً. وتدرج "مستويات الربط" عادة على النحو التالي:

١ — العطف.

٢ — التجاور البسيط.

٣ — المجاوزة.

ويعتقد "جون كوين" أن للربط صورتين: الأولى واضحة والثانية تضمينية (...). وأنه في معظم العبارات كذلك تشير الجملة التالية إلى كلمة في الجملة الأولى،

إما مباشرة، أو بواسطة الضمير، وهذه ليست قاعدة، ومع ذلك فلها مفروضة
ضمنياً من خلال ضرورات المعنى ^(١). ونحن ندرك — بلا شك — أهمية هذه
الملاحظات الدقيقة حين نقرأ: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ
(٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) كَلَّا إِنَّ
الْإِنْسَانَ لِكَفٍ (٦) إِنَّ رَأَةً اسْتَقَى (٧) إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجُى (٨) ﴾ (العلق: ١ - ٨).

أو : ﴿ إِنْ أَنْزَلْنَاهُ فِي كِتَابٍ الْقَدَرِ (١) وَمَا أَذْرَاكَ مَا كِتَابُ الْقَدَرِ (٢) كِتَابُ الْقَدَرِ خَيْرٌ مِنْ
أَلْفِ شَهْرٍ (٣) نَزَّلَ الْمَلَكُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْذَنُ رَبُّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (٤) سَلَامٌ هِيَ
حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (٥) ﴾ (القدر: ١ - ٥).

أو : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ
وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٩) إِنْ يَوْمَ الْقَضَىٰ مِقَالُهُمْ أَجْمَعِينَ (٤٠) يَوْمَ لَا
يُغْنِي مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (٤١) إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ
الْفَزِيرُ الرَّحِيمُ (٤٢) إِنْ شَجَرَتِ الزُّلُومِ (٤٣) طَعَامُ الْإِيمِ (٤٤) كَالْمُهَلِّ يَلْبَسِي
فِي الْبُطُونِ (٤٥) كَفَلَنِي الْحَمِيمِ (٤٦) خُلُوهُ فَأَخْبَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْحَمِيمِ (٤٧)
ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (٤٨) ﴾ (الدخان: ٣٨ - ٤٨).

أو : ﴿ الرُّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْيَانَ (٤) الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
بِحُسْبَانٍ (٥) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (٦) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (٧) أَلَّا
تَطْفُوا فِي الْمِيزَانِ (٨) ﴾ (الرحمن: ١ - ٨).

أو : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاقِبَةِ (١) يُوجُوهُ يُؤَفِّدُ عَاقِبَةً (٢) عَامِلَةٌ لَّاصِبَةٌ (٣) تَصْنَلِي
لَارًا حَامِيَةً (٤) تَسْقَى مِنْ عَيْنِ آتِلَةٍ (٥) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ جَنِّبٍ (٦) لَا
يُحْسِنُونَ وَلَا يُفْهِمُونَ مِنْ جَمْعٍ (٧) يُوجُوهُ يُؤَفِّدُ لَاعِمَةً (٨) لَسْتِهَا رَاضِيَةً (٩) لَبِي جَنَّةٍ
عَالِيَةٍ (١٠) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً (١١) لَبِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (١٢) ﴾ (الغاشية: ١ - ١٢).

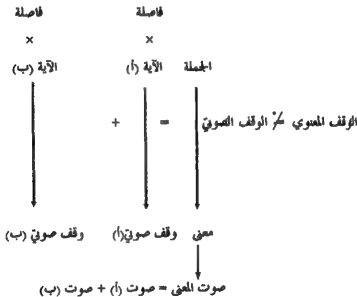
فهنا نلاحظ كلتا الصورتين من الربط (الواضحة والتضمينية). ونلاحظ أيضاً
إشارة الجملة إلى الكلمة أو إشارة الضمير إليها. كما أن مستوى (العطس) ومستوى (التجاور البسيط). يظهران على وجه من التبادل والتناوب.

(١) جون كوين : بناء لغة الشعر، ت / أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٥، ص

بيد أن (الفاصلة) تقوم — في كثير من الأحيان — بقطع الاتصال الذي يسم المعنى أو يحدده فيما يليه من العبارات وللعاني. ومناطق القطع في سياق الجملة الخطية هو الصوت. فالآية ليست هي الجملة في اكتمال وحدتها المعنوية ولكنها قسّم مس قسميها المنفصلين المتصلين في آن.

والاختلاف بين الجملة والآية، إذن، هو الاختلاف بين وقف يعبر أحدهما عن تمام المعنى فيما يعبر الآخر عن تمام الصوت.

والفاصلة — وفقاً لوضعها الاحتماليين — تجزئ للمعنى من خلال جاسر صوتي يقسم وحدة المعنى، وإتمام أيضاً للمعنى من خلال التوازي بين الجملة والوقف عبر خط طويل من المخالفة.



x فاصلة

أو :-

الآية

الجملة

=

الوقف المعنوي = الوقف الصوتي.

وقف صوتي

معنى

ولعل الفاصلة بذلك تُمتثلُ (كالوقف الإيقاعي في الشعر) مستوى رابعاً من الربط الذي يقوم على الفصل المؤقت بين نقاط الاتصال السياقية.

يتجلى عمل الفاصلة حسب وضعها الأول في:

الرحمن. علم القرآن.

و: إن شجر الزقوم. طعام الأليم.

ويتجلى عمل الفاصلة حسب وضعها الثاني في:

إنا أنزلناه في ليلة القدر.

و: وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لأعين.

وتلعب الفاصلة — أحياناً — دور المفصل في الانتقال بين معنى وآخر.

ومما يمكن أن نطلق عليه (التخلص الصوتي). وهو يعني الخروج من فاصلة

(صوت) إلى أخرى (صوت آخر). بل ربما شهد الانتقال من غرض (أو معنى) إلى

آخر انتقالاً موازياً من فاصلة إلى فاصلة مختلفة في بعض الأحيان.

ومن أمثلة (التخلص الصوتي) الواضحة في النص القرآني:

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴾ (٦١) وَفَسُو

الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خَلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ (٦٢) وَعِبَادُ

الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوًّا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

﴿ وَالَّذِينَ يَبُذُّونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا ﴾ (٦٤) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ

جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ﴾ (٦٥) (الفرقان: ٦١ - ٦٥).

وإذا رجعنا إلى المستوى الثالث من مستويات الربط وهو "المجاورة" لاحظنا أن كسر الاتساق ينبع دائماً — كما يقول كوين — من فقدان الجزئيات انتماعها إلى عالم واحد في المقال. بيد أن هذا فقدان فقدان ظاهري بالطبع لأن "الإسناد لا يتم بين جزئية وأخرى. ولكن بين جزئيتين وموضوع ضمني"^(١). فالمسندان اللذان ينصرفان إلى مسند واحد (أو هكذا ينبغي لضمان الاتساق) لا ينصرفان إليه في مستوى واحد (كأن نقول: البحر متسع وهائج) بل ينصرفان إليه في مستويين اثنين معاً (كأن نقول مثلاً: البحر متسع وليست له رائحة الزهور). إن الوحدة المنطقية هنا تتحطم ما لم نكتشف للوضع الضمني.

وقد تنعكس "المجاورة" في التعاقب السياقي بين جملتين مستقلتين يتكون كل منهما من مسند ومسند إليه (كأن نقول: البحر متسع والقلب حزين. أو نقول: الريح هادئة والعمر قصير).

والتعاقب السياقي قد يخلق فكرة "المسافة أو الفجوة" من خلال مستوى الربط المسمى بالمجاورة. وفكرة "المسافة أو الفجوة" فكرة شعرية في الأساس. وهي تعني نوعاً من الانتقال المفاجئ وكسر التسلسل والاستمرارية في الأفكار مما يؤكّد مجازاً إيحائياً خصباً تشمر عنه عناصر الحضور إلى عناصر الغياب. كأن فكرة "المسافة أو الفجوة" شكل من أشكال تفكيك الزمن والمكان والحدث وإعادة إنتاجها على نحو مغاير.

يقول تعالى في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَالِيَّتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَقُلُوا لِلَّهِ تَعَالَى لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٩).

ومما رواه جلال الدين السيوطي في كتابه (أسباب القول) أن ابن عباس قال: سأل الناس رسول الله ﷺ عن الأهلة فزلت هذه الآية، وأن أبا العالية قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله لم خلقت الأهلة فأنزل الله "يسألونك عن الأهلة".

كذلك روى السيوطي أن البخاري روى عن البراء قال: كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره فأنزل الله "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها" وأن البراء أيضاً قال: كانت الأنصار إذا قدموا من سفرهم لم يدخل الرجل من قبل بابه فزلت هذه الآية^(١). وقد حاول الزركشي وغيره من العلماء أن يجدوا الصلة بين الجزئيتين (لا أن يكتشفوا الموضوع الضمني الذي تتصل به الجزئتان معاً) حيث قالوا إن الاستطراد والزيادة على الجواب هما مناط الصلة، فقد ذكر سبحانه أن الألهة موافقت للحج فلما كان إتيان البيوت من ظهورها واحداً من أفعالهم في الحج أراد أن يقول لهم إن ذلك ليس من البر في شيء، وإن البر هو التقوى، وكان أولهم السؤال عن ذلك لا السؤال عن الألهة. كما عدّوا "التمثيل" أيضاً مناطاً للصلة بين الجزئيتين كأنه سبحانه قد شبههم في سؤالهم المعكوس عن الألهة بمن يدخلون البيوت من ظهورها.

ولو حاولنا أن نجاوز المعنى المرتبط بالوقائع^{*} إلى المعنى المتعدي لها وأن نعثر على عناصر الغياب التي تشير إليها عناصر الحضور لكي نكتشف المبدأ الأصلي وراء التجسّدات الجزئية، فخلصنا إلى القيمة الأساسية التي يحاول مستوى "المجازة" أن يشي بها أو يتم عنها. فلنضع الجزئيتين المتباعتين على المستوى نفسه من التباعد أثناء القراءة، ولنقابل بينهما على هذا النحو:

يسألونك عن الألهة	وليس البر بأن تأتوا
قل هي موافقت	البيوت من ظهورها
للناس	ولكن البر من اتقى
والحج	وأتوا البيوت من أبوابها

ولنبحث الآن عما يرأب الصدع السياقي بين هذين الطرفين. ماذا نكتشف؟.

(١) جلال الدين السيوطي، أسباب النزول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧، ص ٢٨، ٢٩.

* لا بد أن نلاحظ أنه مما يعزز دوماً من دوافع هذه المجازة ويعطيها مصداقاً تعارض الروايات التاريخية بعضها مع البعض تعارضاً ملحوظاً في كثير من الأحيان.

يربط بين الجزئيتين موضوع ضمني واحد هو موضع (الدليل). والدليل — لغةً — المرشد وهو ما يُستَدَلُّ به. الأهلة دليل الزمن (الحجج) أي أنها ترشد إليه، والباب دليل المكان (البيت) أي أنه يرشد إليه الشكل، إذن، دليل الوظيفة. لا شكل لما لا يلعب دوراً. ولهم أن تنفذ من الشكل إلى دوره أو وظيفته. المهم أن نسأل ما المقصود بدوران الفئار ؟ لا أن نسأل لم يسور الفئار ؟ أي أن نحاول سداجة النهضة الأولى أمام الأشياء في ذاتها إلى قصيدة الأشياء وغايتها. لا بد أن نتقي غواية أن نحجنا الأشكال عن مضمونها. لا بد أيضاً ألا نلغي الوظيفة الطبيعية لأي شكل أو نمطها. هذا هو مفهوم البر في النص القرآني.

نحن أخيراً، نبحث عن دور الشكل المائل أو وظيفته فنعطى لوجوده معنى، ولا نخلق للدور أو الوظيفة المنشودة شكلاً جديداً لأننا حينئذ نعسف ذلك الشكل "وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها"، ونفرغه من حقيقة معناه.

أن نبحث عن علاقة الأشياء بنا؛ هذا هو الدرس البليغ الذي يعلّمه علينا موضوع "الدليل؛ فتجاهل الماهيات بوصفها دلائل أو علامات تتخطى ذواتها وتشاركنا وجودنا وأفعالنا هو مأزق التفكير الذي يفصل حكمة الله الكلية في العالم عن جزئيات ذلك العالم ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجنات: ١٣). وتكن التقوى أو البر في وصلنا الدائم لحكمة الله بأشياء هذا العالم وموجوداته، وفي إدراكنا وظائفها وأدوارها على النحو الذي أوجدها عليه الله تعالى. في المستويات الأبسط من الربط كالتجاور أو المطف ينطوي خط المخالفة السياقي على ما يمكن أن نسميه — "الانحلال التعاقبي". وسوف نعي بذلك المصطلح — صاعداً — انحلال معنى تضمه الآية السابقة في الآية التالية بما يتيح له أن يتطور ويتحول ويثري، مُشَكِّلاً أبعاداً جديدة وفاقاً مستحدثة تنفصل عما قبلها وتتصل به في آن.

وسوف نلاحظ هنا أن المسافة أو الفجوة السياقية تكتمش وتضيق عن نظيرها في ربط "الاجاوزة" ولكنها لا تختفي ولا تزول. ويأخذ الكلام في هذه الحالة شكل متوالية يتزايد حلها باستمرار وتتقدم في تصاعد مُطَرِّد.

يقول تعالى في سورة "النحل" :

﴿ وَمَا أَرْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا تَتَمَيَّنَ لَهُمْ أَتَنذِيِ اخْتَلَفُوا فِيهِ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٦٤) وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ ثَلَاثًا مِنْ الْأَرْضِ نَبْتًا فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٦٥) وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً لِّتَسْمَعُوا مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ تَيْنٍ فُتُوْتٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (٦٦) ﴾ (النحل: ٦٤ - ٦٦).

مما لاشك فيه أن "تزيل الكتاب" قد أثار، بما احتواه من معنى إحياء الروح، "إزال المطر" الذي أحيا اليابس. ثم أثار "ماء السماء" بدوره "لبن الأنعام" حيث تشرب الأرض من عطاء السماء فيما يشرب الإنسان من عطاء الأنعام وكلاهما يحيا ويقوى بما يشربه.

وعلى حين يمثل هدى الكتاب ورحمته ريثاً للروح العطشى إلى الهدى والرحمة فإن الماء واللين يمثلان ريثاً للحسد، جسد الأرض وجسد الإنسان. وهما أيضاً آيتان ماديتان تتوازيان مع آيات الكتاب بما فيه من معان روحية. والنعم الثلاث رسائل تفترض مرسلأً واحداً هو (الله) ووسائط ثلاثة (الوحي، والسماء، والأنعام) وثلاثة مرسلين إليهم (النبي، والأرض، والناس) ولكن المرسل إليه الحقيقي (المفصول الدلالي لا النحوي) واحد هو الإنسان وكل ما هنالك أن هذا الإنسان يلعب ثلاثة أدوار : دور المتلقي الأول في التوبة، ودور الشاهد في إحياء الماء للأرض، ودور المتفع في شرب لبن الأنعام. هذا الانحلال التعاقبي في تشكيل الآيات يعتمد على خلق متوالية سياقية تبدأ بفقدان الصلة بين حلقاتها ليعثر على تلك الصلة بعد ذلك. كان كل مسافة أو فجوة سياقية تدفعنا إلى ملؤها بصورة دائية. وهذه الحركة التعاقبة من الفراغ والملاء تولّد في كل مرة زيادة في اللحن الأول بأن تحصل من الاختلاف مناهل للارتباط بين الموضوعات والمعاني.

يقول تعالى أيضاً في سورة الإسراء : ﴿ سَبَّحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَبِئْسَ مَنْ الْمُسْتَضِجِّ الْعَرَامِ إِلَى الْمُسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لَنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِلَهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١) وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا (٢) ذُرِّيَّةً مِنْ حَقْلَيْنَا مَعَ لُوحٍ إِلهٍ كَانَ عَنَدَنَا شُكُورًا (٣) ﴾ (الإسراء: ١ - ٣).

ولابد أن المسجد الأقصى (قبة المسلمين الأولى) يحمل، بوصفه المكان الذي أسرى إليه، معنى التشكل الرمزي للديانة اليهودية أو (مكان القصد) كما هو شأن الكعبة أو المسجد الحرام بالنسبة للمسلمين. وينحل هذا المعنى في "رسالة موسى" التي تحيل حاضر المكان إلى ماضي الزمن حيث الكتاب (التوراة) الذي كان هدى لبني إسرائيل بما فيه من تأكيد تلك القيمة: تفويض الأمر إلى الله والاكتفاء به (الوكول) دون غيره. وينحل المعنى الأخير (الوكول) بدوره في مثال يبرز استحالة الله تعالى لمن يحتاج هذه القيمة ويسلك في ضوئها فتشبه إلى المشهد صورة الطوفان الذي كُفِيَ منه الله نوحاً وقومه حاملاً إياهم في الفلك المشحون. وتطفو الإشارة البليغة إلى نوح بوصفه الجسد الذي ينبغي الاقتداء به لكي تُكثَّفَ من المناخ الإنمائي المتصاعد لإعجاز القدرة (الإسراء — التزلزل والتكليم — الإغراق واصطفاء الناجين منه).

يقول تعالى أيضاً في سورة "النمل": ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَسْرِعُ مِنَ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَفْوَءٍ دَاخِرِينَ﴾ (٨٧) يوكزى الجبال تحسبها جمادة وهي تمر من السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء إله غير بما تعملون (٨٨) مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ (٨٩) وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُتِبُوا يَعْمَلُونَ (٩٠) (النمل: ٨٧ - ٩٠).

تجسد معاني "القدرة" و "المشيئة" و "الاختيار" في مشهد مستقبلي بعيد زمنه المحدد هو يوم البعث وتجسد هذه المعاني في الآية من خلال توالي أفعال أربعة: النشور، والفزع، الاستثناء من الفزع، والانقياد (أي الدخور) الذي يشمل الجميع بيد أن المعاني تتجسد تارة أخرى في مشهد حاضر قريب يتكرر، زمنه حياتنا تلك. وهو يبرز هنا دليلاً على النظام الدقيق للسنن الكونية في مقابل انقلاب السنن الكونية عندما يحين ميعاد البعث، فالجبال التي تسدور مع حركة الأرض — رغم صورها الثابتة في عيوننا — تمثل تجلياً آخر للقدرة والمشيئة والاختيار. وإذا كان المشهد الأول يتذبذب، لدى الإنسان، بين الظن واليقين فإن التذبذب نفسه يحدث على مستوى الواقع المحسوس في المشهد الثاني بما يدل دالة لا بُسَ فيها على عدم كفاية الحواس الإنسانية الظاهرية في معرفة الحقائق أو التثبت

منها* ولا بد أن تكون صفات القدرة والمشية والاختيار مبنية على صفة أخرى أو راجعة إليها. وهذه الصفة الأم هي "العلم" ومنه الخبرة بفعل الإنسان. وهي الخبرة التي تجعل الله يقابل، ضمناً، بين يقين فعله ورؤية الحساب عند الإنسان "إنه خير بما تفعلون". ومن ثمّ فهو يخلّص إلى تقييم فعل الإنسان تأسيساً على تقديره للضعف الممثل في العزّ والبرهان لدى هذا الإنسان وقصر نظره ومحدودية علمه "من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون". فمضاعفة الجزاء والاستثناء من الفزع هما السبيل إلى حرض الإنسان على مجاوزة "اختبار الحياة" بنجاح. بيد أن التهيب كذلك هو الأداة الموازية للترغيب فيدونه لا يصبح لإعلاء الخير على الشر قيمة تُذكر. وللمرئيّ الخير أن يدفع تلازمه الصغار إلى "اختبار الحياة" وقد زوّدهم

* يلحظ بعض علمائنا المعاصرين ملحظاً مهماً وهو أن مشهد سير الجبال ليس تابعاً بحال للصورة الحركية التي تحفل بها مظاهر البعث والقيامة. وذلك لأن السياق القرآني يشير في مواضع كثيرة أخرى إلى ما هو نقيض هذه الحالة في الساعة الموعودة من ناحية فيما يقرن دوران الجبال هنا بالخض على النظر في الصنعة المتقنة لله تعالى من ناحية ثانية. يقول محمد بنجيت الطيحي: ولا جائز أن يكون ما نراه على الوجه الذي جاءت به الآية وقت النفخة الأولى أو النفخة الثانية كما قيل بالملك، لأنه في كل من الوقتين لا يكون هناك بقاء ولا وجود للجبال على الأرض على الوجه الذي يلائمه قوله تعالى في الآية "صنع الله الذي أتقن كل شيء" لأن يوم النفختين هو اليوم الذي ترتجف فيه الجبال وتكون كثيباً مهيباً وهو اليوم الذي ينسف الله فيه الجبال نسفاً فيلدها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عرجاً ولا أمناً... الخ. ويقول محمد أحمد الغمراوي: وليس عجيباً أن يفوت للقرّنين جميعاً هنا المعنى لأهم لم يكونوا يعرفون أن للأرض حركة ما لا يومية ولا سنوية، ومن هنا صرّوها المعنى عما يقتضيه المفعول في الآية (صنع الله) من أن الظاهرة التي لفت الله الإنسان إليها في الآية هي ظاهرة كونية فيها من إتقان الصنع ما يدس عن جلال حكمه وقدرته سبحانه، وما يناهز ما سماه قدامى القسرين نقضاً لسنن الله في الكون يوم القيامة من نسف الجبال نسفاً وغيرها من اشرائط الساعة. أنظر أحمد عمر أبو حجر، التفسير العلمي للقرآن في الميزان، دار قتيبة، بيروت / دمشق، ١٩٩١، ص ٢٢٣، ٢٥٣.

بما يعينهم على الإجابة، ومهد لهم فرض كل اختيار ونتيجته، وبين لهم نهجه في الحكم والتقييم. هكذا كان للمحسن إحسانه مضاعفاً وللمسيء تقيض ذلك "ومن جاء بالسيفه فكُتِبَ وجوههم في النار".

من الواضح أن كل معنى سابق في الآيات الأربع يقود إلى معنى لاحق فيها. وذلك حين يتقدم بدافع جوهري إلى الأمام منحلّاً في نقطة سياقية أبعد، منفتحاً على غيره ويمتدّاً في سواه. ولعل الجزئية التي تولّد المعنى الواحد في كثير من السور القرآنية تستغرق آيتين أو ثلاثاً أو أكثر ثم تنحل في جزئية أخرى تعقبها لتستغرق الأخيرة عدداً آخر من الآيات. وهنا يسمى النموذج الكلي للتخلص إلى إقامة حد من التوازن المخرج الذي يضمن توفر خاصتي "الاتصال" و "الاستلازم" في مقابل خاصيتي "العباة" و "كسر الاتساق" اللتين تولدهما فكرة "المسافة أو الفجوة" السياقية، فعن طريق المبالغة أحياناً في التكرار والإشباع والاستطراد تخفف الفجوة من درجة حلماً لتعود فنشر على الصلة التي فقدناها بين حلقات التوالي. وهكذا تعمل بنية التخلص دوماً على محورين:

(الاتساع الوصفي) و (القطع الإيماني). ويتم الانتقال المتواتر دوماً بين الإسهاب والتكثيف بالتوازي مع الانتقال بين الموضوعات أو الجزئيات أو المعاني بعضها والبعض. وخط المخالفة السياقي، إذن، ينطوي بصورة دائبة على الفقدان والاستعادة، على الغياب والحضور، على الاتساق وكسر هذا الاتساق، وهو يتراوح دوماً في درجات انطوائه على هذه الثنائيات المتضادة. فدرجة عالية تعمل فيها المجاوزة على تعميق الفجوة السياقية ولغة درجة وسطى يعمل فيها التجاور البسيط على المعادلة بين فقدان الصلة والعنور عليها ولغة درجة دنيا يتسوق فيها عطف وحدات السياق ذات الانتماءات القرية على بعضها البعض إلى تضيق الفجوة أو المسافة تضيقاً كبيراً. وقد تتداخل هذه الدرجات كلها في مساحة سردية محدودة لا تتجاوز أربع آيات أو خمساً أحياناً فيما تتوزع عبر مساحة سردية أكبر (ربما سورة بكاملها) أحياناً أخرى.

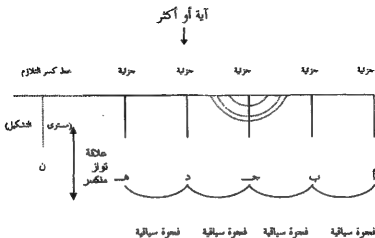
إن بنية التخلص تزخر بتنوعات وتلويحات شتى. وهي بنية ثرية الأبعاد، متعددة الوجوه والتبديتات، توظف داخلها حزمة كثيفة من الوسائل البلاغية الدالة.

وهي تتميز بالأصالة والمرونة واللامركزية في آن. تبدأ من نقاط مختلفة ثم تتحرك عبر زوايا انتشار متعددة. ولكل جزئية من جزئياتها قدرتها على الاستقلال والاندماج معاً. بيد أنما في مجملها بنية خلاقة تصنف — في إنتاجها للاختلاف — بقدر كبير من الشمول والتحول والتحكم الذاتي.

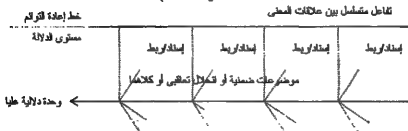
بنية التلخيص: نموذجها ودلائلها:

تعمل بنية التلخيص بوصفها بنية مفصلية تساعد على الحركة في خطوط مستديرة ورأسية ومنحنية، أي تساعد على الحركة في كافة الاتجاهات. وهي تحاكي في ذلك بنية الجسد الذي يجمع بين أعضاء مختلفة تتضافر في أداء الوظيفة الكلية ويتحرك في الفراغ صانعاً محاوره. النص إذن جسدٌ حيٌ يستعرض قدرته على الحركة، ويؤلف بين اختلافاته وهو، بذلك، نص عضوي يفعل في الزمان والمكان، ويتماسُ مع الوجود والأشياء. بيد أنه يتماسُ أيضاً مع نفسه كما يتماس الجسد مع نفسه؛ أي كما يتماس أعضاء الجسد بعضها مع البعض رغم اختلافها.

ولعل محاور التماس التي تبدو — للوهلة الأولى — غير مقصودة بين دوائر الكلام المنفصلة تجد ما يبررها على المستوى الاستراتيجي العميق لسلوك النص — حيويًا — حيث تشكل في توازيها وتقاطعها وحدة عليا من الدلالة. وما تقابل الجزئيات المتعددة أو تباعد العوالم التي تنتمي إليها هذه الجزئيات بدرجات متراوحة إلا حركة داخلية محكومة بشروطها، لها مناراتها المحددة، وتستدعي في توتر أطرافها تفاعل مكونات الوجود وعناصره، ولكنها منتظمة بالضرورة في فلك التوازن الذي يعكس صورةً ثابتةً لله بوصفه المطلق المتعالي. ونود أن نطرح تصوراً مبسطاً لنموذج التلخيص في النص القرآني على النحو التالي:



(تباعد — كسر للاتساق)



حركة إنتشارية لها عدة مراكز بؤرية كالأشعة المعكوسة عبر عدسات مختلفة

(ظاهرة التفكك والانكسار)

إن لا مركزية الهيمنة في بنية التلخيص تعكس دلالة مهمة وهي إمكان تعدد المداخل والمخارج في حركة الحياة والوعي بها، وإمكان تكثر زوايا النظر إلى المنظور الواحد. والنص — في كل مستوياته — يعكس اختلاف الوجود نفسه ونسبية حركته كما يعكس اختلاف عالمين: عالم الحدث التاريخي الغيبي وعالم

الإيشاتولوجيا (المصير أو الآخرة)، ودخل كل عالم من هذين العالمين بعكس اختلافات متعددة.

بيد أنه — عبر كل هذه المجالات من الاختلاف — لا يفصل مجالاً عن مجال إلا بقدر ما يصله به كأنها لعبة الأواني المستطرقة التي يقضي بعضها إلى بعض. والتردد الدائب بين مجالات الاختلاف كان تخلصاً متكرراً يسعى إلى إثبات قدرة المواقف والأشياء جميعاً على الولوج في بعضها البعض ومجاوزة عزلتها من خلال التحول والانتقال والتداخل والتخارج والتبادل.

والتخليص — أخيراً — استقصاءً لتجربة الوجود في كليتها وشمولها عبر رصد التنوعات اللامحدودة داخل الكل. إنها كشفٌ متدرج عن إيقاع الوحدة الكلية في انقسامها وانشعابها إلى أصوات ذات طبقات متباعدة بما ترمز إليه من أشياء وفضاءات وموجبات وأمكنة وأزمان وأفكار وعوالم ورؤى وموجودات وعناصر أخذت في التولد والتفتح والنمو منذ لحظة الصفر من بداية الزمن حيث كان الكون كله بما ينطوي عليه من مادة لا يشغل في مساحته ما يشغله بروتون واحد (وهو ما يعجز كل خيال عن تصوره) ثم شرع في التمدد والتحول. لقد قال "برجسون" ذات يوم إن الخلق كان "حركة يتجدد وقوعها" أي كان أنثراً حدث يتفكك. وهو ما يعبر عنه تلميذه "جان جيتون" بالتوازي المنكسر مؤكداً — تبعاً لمفاهيم الفيزياء الحديثة — أن المادة والوعي حقيقة واحدة وحيدة، وأن الكون بوصفه راموزاً (مخوفاً أو أصلاً) بدأ "إعلاماً" أو "فكرة" أو "كلمة" أولاً ثم خلص إلى طاقة ثم خلص أخيراً إلى مادة^(١).

ألا نستطيع أن نقول الآن إن "التخليص" هو الصورة القديمة الجديدة للوجود في حركته وانتشاره وتحولاته، وأن كل شيء كان يختلف ويكسر اتساقه الأصلي دون أن يفقد الصلة بين حلقاته. أليس التوازي المنكسر أو يتجدد وقوع الحركة هو جوهر فعل التخليص. وهل يقدم النص القرآني بذلك سوى أيقونة لإنشاق الوجود من ملكة الإمكان وتشكلاته، وانحناءاته، وصوره بما بينها من فجوات. وهل يحيط

(١) جان جيتون، وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عريبات الدولية، بيروت، باريس، ١٩٩٢، ص ٣٩ وما قبلها.

النسيج في شبكة الحياة والزمن والمكان والكيونة والمصير سوى ما يعكسه التخلص
في النص القرآني من انفكاك وتفاعل والتام في آن.

الفصل الرابع

النص والعالم والإنسان

الفصل الرابع النص والعالم والإنسان

أطلق الفلاسفة لفظ العالم على مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان (ابن سينا) أو كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت أو حادثة (الجرجاني). وقال "ليبنز": "إذا كنت أطلق لفظ العالم على مجموع الأشياء الموجودة، فمرّد ذلك إلى رغبتي في اجتنب القول إنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدها كلها عالماً واحداً"^(١).

بيد أن النص القرآني يدهشنا حين لا يذكر هذا اللفظ في أي سياق من سياقاته ويورد بدلاً عنه لفظاً آخر هو "العالمين" (هكذا بالجمع الذي يؤكد الاختلاف مرة أخرى). وقد تكرر لفظ "العالمين" في النص القرآني ٧٣ مرة بمعاني العوالم وأجناس المخلوقات وأنواع الموجودات المدركة وغير المدركة.

يقول تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢)

ويقول: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٣)

ويقول: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (٤)

ويقول: ﴿أَوَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُُورِ الْعَالَمِينَ﴾ (٥)

ويقول: ﴿وَلَقَدْ اخْتَرَكُم مِّنْ عَنَّا عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (٦)

ويؤثر النص القرآني ذكر "المُخْتَلَفَات" التي تتكون منها العوالم تفصيلاً على ذكر هذه العوالم كما لو كانت وجودات مصمتة، فهناك عالم الكائنات الحية (الإنسان والطير والحيوان والنبات) وهناك عالم الموائل الكونية (النجوم والكواكب والبحار والأنهار والجبال... الخ) وهناك عالم الظواهر الطبيعية (الرياح والسحاب والبرق والمطر... الخ) وهناك عالم غير المحسوسات (الجن والملائكة) وهناك عالم المعقولات من مثل ماعيات وقيم (الحب والأمل والخوف والشك والمصير). وهكذا. ويخضع كل عالم من هذه العوالم لعدد من المراتب والأطوار والحالات في

^(١) المعجم الفلسفي (مرجع سابق)، ج ٢، ص ٤٥.

الزمان والمكان. ويحظى تداخل هذه العوالم وتخارجها بعناية فائقة في السرد القرآني الذي يدل في كل لحظة من لقطاته (حيث تتحكم المسافة وزاوية التصوير في دلالة الصورة) على "اختلاف" الحقيقة الكلية الواحدة وتوابعها وقابليتها للانفتاح على أكثر من تفسير.

وظني أننا لن نجاوز الصواب لو قلنا إن العالم (بما هو مجموعة العوالم المذكورة) هو كتاب الله وأنه — بمعنى من المعاني — نص سابق على النص الذي يتناص معه بنية إعادة إنتاجه (فهما وتوظيفهما) على يد البشر وفقاً لشروط معينة.

وإذا كان التناص في أحد تعريفاته يعني "عمل تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى"^(١) فإن النص القرآني يحول عدة عوالم بالفعل ويمثلها فيما يحتفظ بزيادة معناه. وميزة هذا التناص أنه ينشأ بين نصين لمؤلف واحد رغم أن النصين نفسيهما من طبيعتين مختلفتين. إن التناص — كما يقول رولان بارت — ليس هو: ماذا أستدعي من؟ وليس هو ماذا أستشهد به... ولكنه — بالأحرى — ماذا يمثل أمامي؟^(٢). ولقد مثل العالم أمام النص لكي يجاذبه النص ويحاوره ويسائله (كأما جدلية المطلق والنسبي التي يتلاشى التناقص بين حديدها عند نقطة أعلى. نراها تلك النقطة التي تتحول فيها المادة إلى طاقة وتتحول الطاقة إلى لوجوس بتعبير جان جيتون والأخوان بوجدانوف؟ ثم ألم يكن ذلك معنى كلام بارت نفسه حين قال عن "الذاكرة الدائرية" للتناص إن الكتاب يخلق المعنى، والمعنى يخلق الحياة؟)^(٣).

ترددت هذه الفكرة في عدد كبير من التصورات الفلسفية الكلاسيكية، ولكنها عادت إلى الظهور بشدة تأسيساً على نتائج العلم الحديث في موجهة الأخيرة بما أعاد للأطروحة المثالية اعتبارها وتصب بعض التجارب الفيزيائية التي قام بها علماء نظرية الكم وعلماء الكونيات في هذا المعنى مما يدفع التفسيرات للمادية الشائعة، يوماً بعد يوم، إلى إعادة النظر، مرة أخرى، في مزاعمها.

(١) تعريف لوران جيتي في أصول الخطاب النقدي الجديد، ت / أحمد للدين، دار الشئون

الثقافية، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٠٨.

(٢) Rolan Barthes, The Pleasure of the Text, translated by Richard Miller, New York, 1975, p36.

(٣) السابق نفسه، ص ٣٦.

إن العالم رسالة مكتوبة بلغة تُفوق لغات كلامنا. ونحن نقرأها مرة بعد مرة ونحاول فك رموزها وعلاماتها من أجل أن نمتلك أسرارها. وهذا الرهان على المعرفة لا ينفصل عن رهان الفعل. وفي "رسالة عن الرسالة" يوضح لنا الله غاية المعرفة وغاية الفعل معاً ثم يتركنا لكي نعرف ونفعل، ولكنه يطالبنا — في غير هوادة — أن نفهم مغزى قانونه ونظامه كي لا ندمر دلالة الدال أو نعزل السدال (نص العالم) عن دلالته.

الكلمات والمعنى والحياة:

ومادام للنص شرطان هما الاكتمال والاكتفاء فإن كل نص يحتوي نصوصاً أصغر وكل نص صغير ينتظم في نص أكبر. هكذا تكون الجملة نصاً وتكون السورة نصاً ويكون المتن كله نصاً يمثل ما يكون الكائن الحي نصاً وتكون الطبيعة نصاً ويكون العالم برمته نصاً. وتتجاوب الجملة أو السورة أو المتن (طرداً وجذباً) مع الكائن الحي أو الطبيعة أو العالم بما يجعلنا نرى الحياة قادمة من المعنى، ونرى المعنى قادمة من الكلمات. هنا يصبح اللوجوس وروح المادة والمادة صوراً للحقيقة واحدة تقودنا إلى اختلافها. وهي تقودنا إلى اختلافها لكي نفهمها بوصفها خروجاً عن معناها الأول (ذلك الذي يعني التوحد المغلق على ذاته) إلى معناها الثاني (ذلك الذي يعني أننا أصبحنا شركاءها منذ قررت أن تتحرك خارج ذاتها). وكان ذلك يعني — فيما يعنيه — أن تنكّرنا أو نكراننا لوظيفة هذه الحركة أو غايتها هو تنكّر أو نكران لأنفسنا يقدر ما هو كسر مجموعة الحلقات التي تربطنا بما وتيسدنا إلى منشأ السلسلة (كأن العبادة بذلك هي المعرفة التي تنفي اندماج المادة في الروح واندماج الروح في الكلمة أو اللوجوس). لقد عرفت الفلسفة الإغريقية — على يد انكسيمندريس — أن ما تبولد عنه الأشياء، إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضاً لكي تبلغ غاياتها بالضرورة^(١). وهذه الإشراف التأملية الفسقة التي عرضت لوريت

(١) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقدم ميشال فوكو، ت / سهيل

"طاليس" هي ما يشير إلى دلالتها النص القرآني بعد ذلك في جملة متقضية ومؤثرة فيقول: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (٩٠) (الأنعام: ٩٠).

والذكرى هي ما كان في زمن ماضي، واستحضارها هو استحضار هذا الزمن واستدعاؤه من بحر فقدان أو النسيان إلى الآن ونحن ليسهم في تشكيل معنييهما. وهي أيضاً — بالمعنى السرناطقي — ذهابٌ إلى هناك، إلى ما قبل، فيما يشبه عملية التغذية العكسية Feedback في ظل نوع من المماثلة والتدعيم الذاتي.

وما إن تتم عملية التبادل السرناطقي نفسها بين الذكرى والذكر (بمعنى الكتاب أو الحفظ) حتى تتأكد العلاقة بين النص والعالم ودورة الزمن التي تربط بين المنبع والمصب. يقول تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (١٠٤) (يوسف: ١٠٤).

كان تذكراً ما يعلن عن وجود الحنين في الكلمات. بل كان هذا التذكار يفسح عن قوة الرغبة في ربط النهايات بالبدايات، ويعوِّض ما بينهما من فجوة الزمن السحيقة ليوقظ ذاكرة الوجود من نومها الطويل. وبقدر ما يتراسل الذكر والذكرى مع بعضهما البعض فإن الحركة الزمنية التي تتغلغل في العالم واصلت بينهما تمضي إلى أبعد من ذلك؛ إلى المصير. إنما تخطر بنا إلى (ما بعد) هذه المرة بدلاً من عطفها بنا إلى (ما قبل): ﴿بَارَكَ الَّذِي لَوْلَ الْفَرْقَانِ عَلَى غَلِيهِ يَكُونُ لِلْعَالَمِينَ لَغِيْرًا﴾ (١) (الفرقان: ١)، فالإنذار والبشرى كلاهما إرهابٌ يخترق حجاب الحاضر إلى المستقبل القريب أو البعيد ويكمن الاختلاف بينهما في كون مفعول الأول (الإفذار) في النص هو مجموع الكائنات العاقلة، أما مفعول الثاني (البشرى) فهو خاص بالمستجيب من هذه الكائنات فقط للنبأ الحق: ﴿فَإِنَّمَا يَسْكَاةُ يِلْسَانِكَ يُبَشِّرُ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَكَفَلِيْرٌ بِهِ قَوْمًا لَّدَا﴾ (٩٧) (مرم: ٩٧).

إن الصورة الزمنية للعالم تقف إذن بين ذكره ومصيره. وبين الذكرى في (ما أهدتْهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتَ مَتَّعِدَ الْمُتْلِينَ عِصْيَا) (٥١) (الكهف: ٥١)، والمصير في (وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) (٤٢) (النور: ٤٢)، تمثل آنية العالم المتحددة أمام مرآتها الحزينة بوصفها كياناً مجزوعاً ناقصاً، مغترباً عن ملائحه الأصلية، مُمتَحَنٌ بِقَدْرِهِ أو مُمتَحَنٌ بِالْحَتِينِ إلى بداية منسية والانفصاع قُلْماً نحو غاية سادرة في آن.

إن الرسالة الأولى (العالم) تذكر، بالضرورة، من هو كاتبها، وكيف كتبها. ولكنها تجهد أن تذكر متى وكيف كانت تنقلب بوصفها انفعالاً أو فكرة أو نزوعاً في ذات كاتبها، وما علة تحولها من الكمون إلى الإنبات، ولماذا كتبت على هذا النحو بالتحديد. وقد كتب صاحب الرسالة الأولى (العالم) رسالة ثانية (عن العالم) يشرح فيها ذلك ويفسره بطرق وبسياقات مختلفة: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ نَشْرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْتَوٍ (٢٨)» (الحجر: ٢٨)، و: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَتَبْدَأُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (٧)» (السجدة: ٧)، و: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ ذَاتَةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (٢٩)» (الشورى: ٢٩)، و: «لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٥٧)» (غافر: ٥٧)، و: «تَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ نَسْدٍ خَلْقِي (٦)» (الزمر: ٦)، و: «تَبْلِغُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١١٧)» (البقرة: ١١٧)، و: «وَمَا مِنْ ذَاتَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٣٨)» (الأنعام: ٣٨)، و: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِيبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْتَخَرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَسْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٥٤)» (الأعراف: ٥٤).

يقول "جاستون باشلار"، إن تعدد العلاقات يضاعف البدهة بصورة من الصور، لأن هذا التعدد هو البدهة من وجهات نظر مختلفة^(١). وسوف نلاحظ أن "التعدد" يعني اختلافاً ما على المستوى المفهومي، وأن هذا الاختلاف يمثل في ذاته مجموعة من البدهات إذا صح التعبير. وما دامت بنية المفهوم تُمثل وسيطاً، كما قال باشلار، بين بنية الواقع وبنية الرمز^(٢) فإن "الاختلاف" الذي يسم علاقات العالم يشفئ عن زمن وفعل ينوسان بين الغور والتنوء مما يشي بمياه التحولات التي تجري فيهما وتلفعهما إلى غاية أخيرة تتحدد في دلالتها مع مبتداهما. هنا تكسب

(١) جاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت / بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد،

١٩٨٧، ص ٢١٨.

(٢) السابق نفسه، ص ٢٣٩.

الحياة ككلماتها ومعانيها إذ تكسب تعدد خيوطها وتعدد الوسائل التي ترتبط غيرها هذه الخيوط بعضها مع البعض.

إن العالم على صورته تلك، هو مجموعة الممكنات التي وقع عليها الاختيار من بين إمكانات أكثر لكي تتحقق، أو هو مجموعة للممكنات التي انتقلت من محيط التصورات اللامتناهية إلى محيط حسي ما انفك يخضع لضرب من الصيرورة التي تنتظم في قصيدة ما. ولعل فيلسوفاً كبيراً هو "نورث وبيتهيد" قد بادر إلى هذه الفكرة فصاغها بشكل أكثر تفصيلاً وإسهاباً ومنحها بصيرته الرياضية المدهشة. ولقد كان على حق عندما خلص إلى وجود طابع كلي شامل في كل واقعة من الوقائع الفردية أو الجزئية.

والنص هو الذي يكشف عن الطابع الكلي في عالم الجزئيات أو عوالمها، وهو الذي يرد الوقائع الفردية كلها إلى مبدأ أصلي تتحدد من خلاله. ويعكس النص قدرة اتصالية فريدة عن طريق امتلاكه للغة التي تجعل ما تتحدث عنه يُرى ويتحرك ويفضح علاقاته مع سائر الأشياء. وهذا هو التحويل أو التمثيل الذي يقوم به النص القرآني لنص العالم (العوالم المختلفة) من أجل أن يؤسس رؤيته.

العالم بوصفه ليجورة:

ينحو العالم الذي يمثل الإنسان مركزه في النص القرآني — أحياناً — نحو أن يشكل وقائمه الجزئية المتباينة على صورة مثل أو ليجورة (قصة رمزية). والليجورة تعكس علاقات الواقع — دوماً — على نحو إشاري مما يعني أنها توازي بين الواقع والفكرة أو القيمة. ثم تجاور دائب بين أنماط الفعل الخارجي والأفكار كي تحيل الأولى إلى الثانية. وبذلك ترتد الوقائع المبعثرة إلى طابع كلي. المثل والليجورة إذن هما أسلوب النص القرآني في التناص مع العالم في غير حالة.

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (الإسراء: ٨٩). والمثل هنا هو القصة والعبرة. وطالما لمحض على تشبيه حال بنظرها غير "صورة تمثيلية" حية تنبثق عناصرها من قلب العالم؛ زمانه ومكانه ومادته.

والصورة التمثيلية تقدم لنا — عادةً — نوعاً من التشخيص الحي لموقف أو تجربة ما. وهي تتميز — كما يفهم من اسمها — بأسلوب العرض أي بالحركة التي تنطوي على فاعلية درامية بما تثيره من الفعل ورد الفعل.

يقول حميد بن ثور الهلالي:

وما هاج هذا الشوق إلا حمامةً دعت ساق حر ترحمة وترثما
تيكي على فرخ لها، ثم تفتدي مولدة تبغي له الدهر مطمعاً
تؤمل منه مؤنساً لانفراجها وتيكي عليه إن زقاً أو ترمماً
فلما أكتسى ريشاً سخاماً ولم يجد له معها في باحة العيش مجمماً
أنبح له صقر مسف، فلم يدع لها ولداً إلا رميمماً وأعظمماً
فاوكت على غصن ضحيا، فلم تدع لباكية في شجوها معلوماً

إن أمثلة (الحمامة وفرخها المخطوف والصقر المباحث) ليست سوى صورة تمثيلية تشير في جوهرها إلى فكرة الصراع الطبيعي في الكون. وربما كان الشاعر نفسه هو نظير الحمامة أو الفرخ المخطوف في الليحورة التي استعارت واقعة جزئية دالة من العالم كي تحيل بها إلى فكرة الضعف والقوة. وهكذا كما يقول "بليك" فإن وظيفة الليحورة تكمن في مخاطبة قوى الفكر^(١)، وهي القوى التي دأب النص القرآني على استنهاضها دوماً في إشارته إلى العقل: أفلا تعقلون — لقوم يعقلون، فالعقل هو الشرط الذي جعل من الإنسان مركزاً للعالم بما بين "العالم" و "العلم" من صلة لا تحيد: و﴿تِلْكَ الْأَنْشَالُ نُصْرَتُهَا لِلْإِنْسَانِ وَمَا يُفْلِحُهَا إِلَّا الْغَالِبُونَ﴾ (٤٣)، وما الألوهية التي يصفها "صمويل الكسندر" بكرها أعلى صورة من صور الوجود سوى "عقل العالم بأسره" كما يقول^(٢). نقرأ من سورة (النحل): ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُخْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

(١) الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، ت / جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٠.

(٢) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (جـ ١) ص ١٦٧.

(٧٥) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٧٦) (النحل: ٧٥ - ٧٦).

ونقرأ من سورة (إبراهيم): ﴿أَلَمْ نَكُفِّ هَضْبَ اللَّهِ مَلَأَ كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تَقُومِي أَكْلُهَا كُلُّ حِينٍ يَأْتِي زَيْتُهَا وَتَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَتَقُلْ كَلِمَةً خَيْرَةً كَشَجَرَةٍ خَيْرَةٍ اجْتَنِبْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (٢٦)﴾ (إبراهيم: ٢٤ - ٢٦).

ونقرأ من سورة (الجمعة): ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْبَةَ ثُمَّ لَمْ يُحْمِلْهَا عَنْفُسُهُمْ أَنفُسُهُمْ أَفَرَأَيْتُمْ أَصْحَابَ عُثْوَ

يظل هذا المستوى التمثيلي لنمط من أنماط الفعل مستوياً بسيطاً مبنياً على المفارقة Irony أو النقيضة Paradox وناحياً نحو المقارنة أو المشابهة. وتنحو الروح الليجورية في هذا الشكل من التصوير (المُثل) نحو خلق علاقة ما ترمز إلى اختلاف ما. وهذا الاختلاف هو ما يجعل من مواقف الوجود موضوعاً لتأمل العقل وافتتاح الوعي على تقابلات العالم وثنائياته الضدية.

ولمة مستوى آخر يمثل الأعماق الأبعد للبحورة بوصفها نفاذاً مباشراً إلى النماذج الأولية في الوعي. وأهم هذه النماذج ما يتعاقب دوماً في صورتين اثنتين : صورة (الإنسان السامي)، وصورة (الإنسان المغرب)؛ فالسمو والاعترا ب هما مناط الوجود الإنساني في هذا العالم. في علاقة سليمان مع مملكة الحيوان والطير والجن وفي علاقة الخضر مع البعد الثالث من الزمن (المستقبل) تبدو صورة الإنسان السامي. أما صورة الإنسان المغرب (المفرد الأعزل الوحيد) فهي تبدو أوضح ما تكون في علاقة هايل مع أخيه قابيل وفي علاقة أهل الكهف مع قومهم.

[illegible]

الظالمين (٢٩) فطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٣٠) قَبِعَتْ النَّفْسُ غُرَابًا يَنْشُطُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجِزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (٣١) (المائدة: ٢٧ - ٣١).

ونقرأ في سورة الكهف: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ عَجَبًا (٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رِزْقًا وَهَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنا رَحْمَةً (١٠) فَفَرَّقْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَّةً (١١) ثُمَّ بَدَّلْنَا رَفَعَهُمْ لِنُفَعِّلَهُمْ هَذِهِ الْحَرْثَ أَخَصَصْنَا لَهَا لَئِيَّاءُ أَنْتُمْ (١٢)﴾ (الكهف: ٩ - ١٢).

﴿وَرَأَى الشَّمْسُ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرَّ عَنْ كَهْلِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبَتْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فُجُوعٍ مِنْ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا (١٧) وَكَفَحَسْبُ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَفَإِنَّا لَمُتَوَدُّونَ وَقُلْ لِيُحْيِيَهُمْ ذَاتُ الشَّمَالِ وَكَفَإِنَّهُمْ بِأَسَاطِيرِ ذُرِّيَّتِهِ بِالْوَحِيدِ لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوُتَّيْتُ مِنْهُمْ هَرَارًا وَلَوْلَيْتُ مِنْهُمْ لَوْلَيْتُ مِنْهُمْ رُحْمًا (١٨)﴾ (الكهف: ١٧ - ١٨).

هل خيرة (الموت) هنا قرينة تجرّبه الاغتراب؟ هل يتماهى النوم مع الموت أو بموه تمويهاً بحيث يلوّح العالم الواقعي رمزاً لحلم مُجهّد ثقيل؟ هل ينفلت الزمن من إسارة كما ينفلت الطائر من قفصه فتفتح عيون الكائن على الضفة الأخرى من الوجود وينكشف له بعض من الحقيقة التي تتجاوز قوانين الحس المحدود وتتخطاه؟.

لعل هذه الإشارة لليجورية إلى الوجود المعنوي خلف الوجود أو إلى المبدأ الأصلي الذي يقبع وراء آمالنا الزائفة في العالم تحيى بالكائن الإنساني أن يسمو وأن يعلو على حدود ذاته الضيقة ؛ فالعالم إذن مناسبة للاغتراب الذي يدفع وجودنا إلى الأمام، إلى حيث يتحد بمبدأه الأصلي الكامن وراء الزمن والتاريخ. وهذا التوتر بين الاغتراب والسمو في عالم الإنسان هو الدلالة الطارئة في الليجورة القرآنية. وتشير تلك الدلالة إلى اختلاف الإنسان الأصلي عن واقع عالمه من ناحية (حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى الإغتراب) واختلافه عن ذاته من ناحية ثانية (حيث يجد نفسه مدفوعاً إلى السموم). وقد يُعبّرُ السمو، بمعنى من المعاني، عن حاجة الحياة الإنسانية الدائمة إلى معرفة ذاتها معرفة جديدة من خلال ارتباطها بصورة الله في بعدين مهمين : العلم، والقدرة على تسخير الوجود وللوجودات.

مُيْنِ (٢١) فَمَكَثَ غَيْرَ نَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطَّتْ بِمَا لَمْ يُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتٌ يَغِينُ (٢٢)﴾
(النمل: ١٦ - ٢١).

إن ثمة ما يفتقر جبرية الواقع في كل ليجورة للسمو أو العلو. وإذا كان ارتحاننا بالواقع هو أصلب الحدود التي تثير فينا حساسية الاغتراب فإن انفتاحنا على ما وراء هذا الواقع الناتئ ودُّنُونًا من طبيعة المطلق يعتقنا من اغترابنا ويجعلنا أحراراً من نير الضرورة. فالاغتراب هو النقص الذي يعتورنا حين تعوزنا الحاجة إلى الكمال والجمال والامتلاء. إن مزيداً من العلم ومزيداً من القدرة (محكومين بقيمة العدالة السامية) يرسمان بماء الكينونة — الكينونة التي تنفخ دوماً نحو من يمنحها توازناً الأول شاملاً عميقاً وتوازيها دون انكسار.

نقد الإنسان:

يدو الإنسان جملةً في (نص العالم)، ولكنه أهم جملة فيه. ونحس نستطيع أن نتصور العالم دون الإنسان فيما لا نستطيع أن نتصور الإنسان دون العالم. ورغم ذلك فالإنسان هو "الجملة المفتاح" في النص الذي سدعه العالم. لِمَ ؟ لأن الإنسانية، في جوهرها الأصيل، صورة مصغرة جداً للألوهية التي يدعوها "صمويل الكسنندر" (عقل العالم). فقيمة العقل هي التي حددت للإنسان هذا الموضع المتميز في الرسالة المكتوبة، وهي التي جعلت منه شاهداً ومشهوداً.

سوف نقول إن الخلق قد نتج ببساطة (وربما أيدتنا في ذلك بعض تصورات فلسفة الكوانتوم) عن تقلبات العدم التي أحدثتها تأثيرات وعي المراقب (الله سبحانه)؛ فالكون قد بدأ فكرةً تنطوي على قوة الورع، كثافةً لموضوع يحمل داخله تفصيلاته اللاهائية، ذهبية موجية بثها بحال سيرناتقيي. ومن ثم حدث هذا الخدش الصغير للسكون المُفْعَم؛ لحقل التماثل الأولي للتام. ومن شأن كل كمية

* هناك عدد من التأويلات الفلسفية المختلفة لفزياء الكم، ولكننا نتحاز إلى ذلك التيار التأويلي الذي تبناه عدد من الفيزيائيين المهمين مثل هاميلتون، ودافيد بوهم، وهايبر باجلز وجريشكا وبجور بوجدانوف وهو تيار يحاول أن يوصل لواقعية فلسفية جديدة تهض على الدمج بين المادة والروح والواقع حيث تشكل المفهومات الثلاثة حقيقة واحدة، وحيدة.

إعلامية أن تتحول إلى طاقة، ومن شأن كل طاقة أن تتحول إلى مادة. إنه المسار العكسي للتفكيك الذي غارسه الآن بحكم أننا نبدأ من الطرف الآخر (مادة — طاقة — معلومة). في البدء كان العكس هو الطبيعي. بذلك يصبح مفهوماً كيف بدأ الكون مضغوطاً في جزئ أولي؛ في نقطة هندسية صغيرة انفجر منها الكون الذي نعرفه أخذاً منذ تلك اللحظة البعيدة في التمدد والانتساع. وترشح رياضيات الوتر الفائق (وهي النظرية التي تغطي المشروع الأول للفيزياء الكم) أن كوننا قد بدأ متمائلاً في ستة وعشرين بعداً أو في عشرة أبعاد ثم أخذ التماثل في الانكسار بطريقة تماثلية لكي يتجاوز الكون فراغه الزائف ويصل إلى حد استقراره الأخير أو حد سويته الدنيا : فضاء من أربعة أبعاد.

نشأت للمادة، وجربت عدداً لا يحصى من احتمالات الأشكال والعلاقات وعزيم من التنظيم والتعقد والحركة انبثقت صورة الحياة من لا شيء. وانبثق الإنسان من صورة الحياة.

يبدأ أن طول العهد بالانفصال للذوي عن التوازن الكلي لكيونة مطلقة، فريدة في توحدها ولا تناهها الأصلي، قد بدأ أثر الخطي الأولى فوق الرمال، وطمس ذاكرة الطريق.

إن الحقنة الحقيقية في الوجود الإنساني تتكشف بدءاً من هذه الزمنية. فالفقه قد اختار للإنسان أن يجاهد جهاداً متواصلاً من أجل الإياب فيما ظل الإنسان حائراً أمام "الطيف المشترك الذي يُمثل أصلاً للروح والمادة" بتعبير جيتون. والعقل يطرح أسئلته دوماً ويطرح شكوكه لأنه مقيد بالمفارقة، مُطالبٌ باستيعاب الوحدة التي يُخفيها — في طيه — الاختلاف الناتج. ولكنه يظل — رغم ذلك — مفتوحاً على سرٍ يطلب اكتشافه. ويؤكد العالم أن يهمس بهذا السر دون أن يجهز به. وقد يكون من المثير أن تقول إن تفاعلاً خفياً يجري تحت السطح — في كل لحظة — بين عقل الإنسان وعقل العالم، تماماً كذلك التفاعل الغريب الذي يربط بين سلوك ضربتين يتعدان عن بعضهما البعض بمسافة شاسعة، ولكنهما يحتفظان بتواصل الإشارة المتبادلة بينهما. إن ثمة جداراً عالياً يفصلنا عن الوعي العميق بكون الجزء والكل يندجان بحكم الضرورة. وهما يندجان لأنهما صورة واحدة لا صورتان. إن

عالمنا — كما يقول جان جيتون — عالم هولوغرافي لا متناه حيث كل منطقة تستبطن الكل، على الرغم من كونها مميزة^(١).

وعن "إذا مزقنا قطعة من نيجاتيف هولوغرافي لكي نضعها تحت عاكس ليزر فإننا لا نحصل مهما أمكن لهذا الأمر أن يبدو غريباً على جزء من الصورة بل على الصورة كلها. وحتى (إذا مزقنا) النيجاتيف عشر مرات، حتى لا يبقى منه سوى جزء صغير، فإن هذا الجزء سيحتوي على كلية الصورة"^(٢). والحقيقة أن شيئاً ما يشبه الدوار أو الغفلة هو الذي يؤمننا بانفصال الأجزاء عن الكل. والإنسان مأخوذ بهذه الخدعة في غير حالة، غير قادر على رؤية أحشاء الوجود، مستسلم ليقين مغلوط يسلطه عليه ظاهرات الواقع الهومي وظاهرات الخواص.

ونقد النص القرآني للإنسان محمول على هذا الوجه. كأن النص القرآني يسأل: لم كل هذا اليقين باللامتيقن منه؟ ولم كل هذا الشك في ما ينبغي أن يكون يقيناً؟ ولعل من أعمق استعارات النص القرآني تسميته للموت باليقين ﴿وَأَعِظْكُمْ حَتَّى يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)، فالموت هو النهاية/البداية، هو عودة الالتئام من جديد، وهو مبادرة المطلق اللامتناهي الذي يضع حداً لزمن الكائن المتناهي فيهدم بذلك الجدار العالي الذي كان يفصل هذا الكائن عن وعيه العميق بكون الصورة لا تقبل الانقسام: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (٧١) لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكُنْتُ عَنْكَ غَافِلًا قَبَضْتُكَ الْيَوْمَ حَبِيدٌ (٢٢) (ق: ٢١، ٢٢).

ويعد النص القرآني إحجام الإنسان عن الاستجابة لكلية وجوده والتصاقه بوجوده الجزئي نوعاً من الخصومة وضرباً من ضروب الخسران. نقرأ: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (الرحل: ٤)، ونقرأ: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَلَّا يَخْلُقْنَا مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ (يس: ٧٧).

كذلك نقرأ: ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٢).

و: ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر: ١، ٢).

(١) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ١٠٩.

(٢) السابق نفسه

ويكاد التصاق الإنسان بوجوده الجزئي أن يشوه شخصيته، وما تنطوي عليه من رغبات ونوازع وتوجهات، بل يكاد يشوه أيضاً شكل إحساسه بالله وتصوره عن طبيعة العلاقة معه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا (٢١)﴾ (المارج: ١٩ - ٢١).

و: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحُتِّهِ أَوْ قَاعِلًا أَوْ قَالِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَانُ لَمْ يَذْكُرْنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢)﴾ (يونس: ١٢).
إن الخوف واليأس والأناية والنسيان والزهو هي الصفات التي تسم الوجود الجزئي للإنسان وتجعل منه وجوداً مريضاً لأنه وجود ناقص، مقطوع، منلور للغياب الأخير. أما الشجاعة والأمل والعطاء والارتباط الدائم المطمئن بنبح البقاء فهي صفات لا يمكن أن تجد مصداقها إلا في ظل وجود يجاوز دوماً أجزائه إلى كليته الموحدة الشاملة. وهذه المجاوزة، فيما يشير برديايف، واجب نحو الله أكثر منها حقاً نحاول استرداده^(١). ويقدم لنا النص القرآني لقطة عميقة الدلالة تكشف عن مدى تناغم العدالة مع القوة التي تضرع الحب، كما تكشف عن عمق قانون الوجود الذي تنظم داخل فلكه الإرادة الأولى للروح الإنسانية مُنحلة في إرادة أعلى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَيَّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدْنَاهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ويقدم في لقطة أخرى صورة طارفة لتغلغل الله في السيرة الإنسانية، في مجرى الدم والأفكار والرغبة والألم، بما لا يدع مجالاً لانفصال الإنسان عن الله.
﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَعَلَّمْنَاهُ مَا نَوَسُوا بِهِ نَفْسَهُ وَلَكِنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقٍ أَلْوَنٍ (١٦)﴾ (ذ: ١٦).

إن هاتين اللقطتين تثيران الدهشة والعجب حقاً، فهما تخطفان الإنسان إلى جزء لم يتعرف عليه في المشهد من قبل. كأن مكاناً مغلفاً بضباب كثيف، وبغمة يابتي وميض خافت جدلاً من الضوء، من هناك، من وراء زمنٍ سحيق في البعد

(١) ماري مادلين دافي : معرفة الذات، ت / نسيم نصر، عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص

﴿ هَلْ أَمَرَ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَنَ الْفِتْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا ﴾ (١) إِلَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ
لُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (٢)﴾ (الإنسان: ١ - ٢).

وفي حديث قديمي رواه النبي الكريم ﷺ عن رب العزة "كنت كرواً مدفوناً في
الحضرة العمالية فأحببت أن أعرف فخلقت العباد لي عرفوني".

والإبتلاء الذي تعنيه الآية إذن يكمن في صميم عملية التعرف التي يقوم بها
الإنسان نحو الله. والله يريد نوعاً خاصاً من التعرف عليه: تُعرَّفُ ينبثق من الذات
موضوع التعرف نفسها. وذلك لأن (العالم — الكون) كله ليس إلا إنكساراً
لوجودها الذي كان موسوماً — في البدء — بالتوازي التام، بديمومة سكنون أرضي لا
يرح. إنه الكو للمدفون — بتعبير الذات عن نفسها — في حضرة العماء. وقد أدرك
كثير من الصوفية ذلك عن طريق الخلس فكان التفريُّ مثلاً يقول: "إن الله في كل
شيء كرائحة الثوب في الثوب" وكان الحسين بن منصور الحلاج يقول "أين أنت
؟ وأين مكانٌ لستَ فيه ؟" .. وهذا الخلس الذي كان يُظنُّ من قبل أنه نقيض
للعقل أصبح الآن (ومند ظهور النتائج الفلسفية للفيزياء الكوانتية) جوهر النظرة
العلمية إلى الكون، فوجود المشاهد في التجربة يوجه نتائج التجربة ذاتها، وبدونه لا
يكون للتجربة وجود أصلاً يقول "جون ويلر" إن المراقب لازم لخلق الكون لزوم
الكون نفسه لـ (تجلي) المراقب (١). ويقول "جان جيتون" إن فعل المشاهدة ذاته
وما يترتب عليه من السوعي، هما اللذان يرجحان الواقع ويحددانه
أيضاً (٢). ومعنى ذلك أن الله بوصفه مشاهداً لانبثاق الوجود منه أو من تفاعل
أفكاره يريدنا أن نتعرف عليه على النحو الذي يتيح لنا الاتحاد بإرادته طوعاً، لا
لأننا كما قد يُظنُّ جزء أبقي منه، بل لأن ذلك الاختيار بين اختيارين هو الاختيار
الوحيد الذي يضمن لنا حريتنا الحقيقية بمعنى أنه يجعلنا خارج "مجال الضرورة" وما
نقد النص القرآني للإنسان سوى محاولة لتوجيه عقله نحو النقطة الصحيحة، تلك
التي تقع وراء سِحْفِ المشهد الظاهري للْعَمَى للواقع، والتي يستحيل على عقل

(١) روبرت م. أغروم، وجورج ن ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ت / كمال خلالي،

عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩، ص ٦٨.

(٢) الله والعلم (مرجع سابق)، ص ٩٧.

الإنسان أن يبلغها ما لم يقاوم وهم الكوود: وهم القدرة على سرقة العالم من الله والركون إلى نسيان الكل في الجزء «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (القيامة: ٥)، و«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ» (أن رآه استغنى) (٧)، (العلق: ٦، ٧)، و: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (٦) «وَالَّذِي عَلَّمَ ذَلِكَ لِشَيْئِهِ» (العاديات: ٦، ٧)، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْدِيرٍ» (٦) «لَنْ يَغْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ» (٥) «يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا كِبَرَ» (٦) «أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ» (٧) (البلد: ٤ - ٧)، و: «فَعَلَّ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (١٧) «مَنْ أَيْ هِيَ خَلْقَهُ» (١٨) «مَنْ لَطَفَهُ خَلْقَهُ فَتَنَرَهُ» (١٩) «فَمَ السَّبِيلَ تَسْرَرَهُ» (٢٠) «فَمَ أَمَانَهُ فَالْقَبْرَةَ» (٢١) «ثُمَّ إِذَا شَاءَ الْفُتْرَةَ» (٢٢) «كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ» (٢٣) (ص: ١٧ - ٢٣).

إن النص القرآني يعارض بانوراما الحركة الإنسانية في العالم ويدخل معها في حجاج طويل كي يؤسس لها رؤية جديدة. وتنبي هذه الرؤية على فهم الإنسان فهماً صحيحاً لدوره في الوجود وقدرته على أن يكون هو دون عداغ لذاته. وفي هذه الكينونة الأصلية فقط يستطيع الإنسان أن يجد الله، وأن يحتل به، وأن يمازج حياته العابرة وغاياته الموقفة إلى غبطة الدكومة التي تعمل على كل شيء وعارض.



الفصل الخامس
مفتحات النص : تجاوب
مواقع الدلالة

الفصل الخامس مفتحات النص: تجارب مواقع الدلالة

تكتسب بدايات الكلام أهميتها بوصفها انحرافاً عن صمت أو فراغ. وتعدُّ هذه البدايات تأسيساً لتوالي من المعاني التي تعلن في اكتمالها الأخير ولادة نظام ما. وقد أطلق القدماء على بداية الكلام عدة مصطلحات منها: المطلع، والافتتاح، والاستهلال، وقال حازم القرطاجني في كتابه "منهاج البلغاء.." واعتسوا باستفتاحات الفصول، واجتهدوا في أن يهيئوها بحيث تحسن بها مواقعها في النفوس، وتوقظ نشاطها لتلقى ما يتبعها وما يتصل بها، وصدروها بالأقوال الدالة على المعاني التي من شأن النفوس أن تنهيا بها عند الانفعالات والتأثرات لأمر سارة أو فاجعة أو شاجية بحسب ما يليق بغرض الكلام من ذلك^(١).

ولعلنا لا نخطئ الصواب إذا قلنا إن المفتح دليل الدلالة حيث تعني الدلالة — كما يقول ويستر — ما هو متوارٍ وخفي ومضمر في شيء ما وما يتميز عن معناه الظاهري.

وفي تأكيد "حازم" الفاعلية النفسية للتلقي ما يصل بين مصطلح "الافتتاح" والحركة الداخلية للمشاعر. وإذا كانت الدلالة — تأسيساً على ويستر — هي الحركة الداخلية لعلاقات المعنى، فإن المفتح هو دليلنا إلى هذه الحركة التي تتجاوب مع التيار الباطني للعاطفة وذلك لأن المفتح حث أولي للكلام على التوالد والتحول والاتصال والنمو.

ولا بد للمفتحات المتشابهة التي تنتمي إلى مصدر واحد أن تكون على قدر من التواضع أو الاتصال ولا بد لتلك التواضع أو الاتصال أن يمتثل تفسيراً، ووقعاً على ذلك التفسير هو مقصدنا في هذا الفصل، إذ إنه يكشف عن "موضعات الوعي في تجانسها وفي تنوع رموزها"^(٢).

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن عوجة، ط٢، بيروت، ١٩٨١ ص ٢٩٦.

(٢) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٩ ص ٨٤.

التجلي بعد الغطاء:

كان ابن قيم الجوزية يسمي افتتاح سور القرآن بالحروف المفردة والمركبة "الابتداء الخفي" و يسمي ما عدا ذلك "الابتداء الجلي".

ونحن إذا نظرنا إلى هذه الحروف بوصفها إشارات إلى مشار إليه لاستطعنا أن نرصده نسقاً دالاً من التواصل والتجاوب بين عناصر المشار إليه بعد كل إشارة موحدة. وتقوم العلاقة بين العناصر السابقة بكشف حقيقة موضوع ما عبر دورة كاملة مما يعمق إدراكنا بكيفية انتظام التنوعات المختلفة في كلية متحانسة أو منح مكونات صورة معينة مصداقها من خلال إبراز هذه المكونات وترشيحها داخل قضايات متعددة.

نقرأ:

- ١- ﴿الْأَلِفُ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢)﴾ (البقرة: ٢٠١).
- ٢- ﴿الْأَلِفُ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (٢) تَوَلَّى عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُعَدِّلاً لِّمَا تَنَنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ الْقُرْآنَ وَالْإِنجِيلَ (٣) مِنْ قَبْلِي هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُورْقَانَ إِنَّا لَنَدِينُ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ حَرِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو الْعِزَامِ (٤)﴾
- ٣- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْ يَقْرَأُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ (٢)﴾ (آل عمران: ٤-١).
- ٤- ﴿الْأَلِفُ غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) يَٰ أَيُّهَا الَّذِينَ فِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ مُّسَلِّطُونَ (٣) لَيْسَ بِضَعِيفٍ لِّلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِي وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَأُ الْمُؤْمِنُونَ (٤)﴾ (النبأ: ٢-١).
- ٥- ﴿الْأَلِفُ ذَلِكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ (٢) هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ (٣)﴾ (القمان: ١-٣).
- ٦- ﴿الْأَلِفُ تَبَارَكَ الَّذِي لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لِخَلْقِ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَّبِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَكُونَ (٣)﴾ (السجدة: ١-٣).

يتراسل مفهوم الكتاب عبر أربعة مفتحات منطوقاً على تأكيدين: نفي الشك عن مصدر الكتاب ومضمونه، واتصاف الكتاب بالحكمة والرحمة والهدى أو عطف هذه الصفات عليه. كما تنطوي هذه للمفتحات الأربعة أيضاً على الإشارة إلى ذلك الكتاب بوصفه وحدة كلية واحدة من ناحية، والإشارة إليه بوصفه كثرة متفرقة تنظمها وحدة عليا من ناحية ثانية. لذلك فإن ما يبدو تكراراً، في قوله تعالى "نزل عليك الكتاب بالحق.. وأنزل الفرقان" ليس — على الحقيقة — تكراراً، وإنما هو إشارة لماهية واحدة ذات مظهرين: فالظاهر الأول يتسم بالشمول فيما يتسم المظهر الثاني بالتحزؤ (حيث الفرقان = آيات الكتاب مُفَرَّقة). وعلى حين تكتسب الصيغة الوزنية "فَعَلَ" (نَزَلَ) دلالة التكرير (مثل ضَرَبَ وَضَرَبَ وَقَتَلَ وَقَتَلَ) فإن الصيغة الوزنية "الْفَعْل" (أَنْزَلَ) تكتسب دلالة أخرى هي التوجُّه والقصد والتصرف* والمدح حقاً في التعبير هو ذلك الجدل بين "نَزَلَ الكتاب" و "أنزل الفرقان" حيث يقترن كل مُسَمَّى من المُسَمَّين بضده الدلالي مما يحيل كلاً منهما على الآخر ويُثَبِّت اندماجه فيه معاً. فالكتاب في وحدته وشموله يقترن بالتكرير (نَزَلَ) والفرقان في تَكْثِيره وتفريقه يقترن بالتوجه، والقصد في شمولهما (أَنْزَلَ) وتصرف الأمر على وجه مُحَدَّد مُخْتَار.

بيد أن هذا "الكتاب" الذي تُفَصِّل أمره المفتحات الأربعة سوف يكون أيضاً فرقاناً (بمعنى الفصل والتمييز هذه المرة) بين الرياء والإخلاص. ومن ثم فهو سبب للابتلاء والاختبار، شأنه في ذلك شأن الكتب السابقة "أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون. ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين". ومما لا شك فيه أن وشيجة ما نتعقد في ذهننا بين هاتين الآيتين في مفتاح سورة "القصص" وبين ما جاء في مفتاح سورة "آل عمران": "وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس" حيث يقع السؤال التمعجي "أحسب الناس" على أهل القرآن والتوراة والإنجيل جميعاً، وحيث يكون

* أشار كثير من العلماء إلى أغراض مزيدات الأفعال ودلالة أوزان التصريف فمن ذلك أن صيغة "فاعِل" دلالة على الإسهام والكثرة، وأن صيغة "تَفَعَّل" دلالة على المطالعة، وأن صيغة "افْعَرْعَل" دلالة على المبالغة.

"الهدى" قريباً "للفتنة" بغرض الكشف عن حقيقة الضمير والعلم بالصدق والكذب.

وبأي دور "النبوة القريبة" بوصفها مصداقاً لمقالة الكتاب من ناحية، وتثبيتاً ليقين المصدق به من ناحية ثانية، "وهم عن بعد غلبهم سيفلون في بضع سنين" فكأنها (أي النبوة) تتجلبوب في رهاقها على مستقبل ما يحدث مع دلالة الحسم في (لا ريب) ودلالة الدحض في (أم يقولون افتراه بل هو الحق).

ونقرأ:

١- ﴿الرَّبُّ يَلِكُ آيَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (١) أَكَاَنَ لِلنَّاسِ قَعَبًا أَنْ أَرْحَنَّا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ يَلْبِسَ النَّاسَ بَنِي النَّاسِ أَمْ أَنْ لَّهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ

(يونس: ١، ٢).

٢- ﴿الرَّحْمَانُ أَحْكَمُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ (١) (هود: ١).

٣- ﴿الرَّبُّ يَلِكُ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (١) إِلَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٢)

(يوسف: ٢٠١).

٤- ﴿الرَّحْمَانُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ فَخَرِجِ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُبِينٍ الْحَمِيدِ﴾ (١) (إبراهيم: ١).

٥- ﴿الرَّبُّ يَلِكُ آيَاتِ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (١) وَمَا يُؤْذِي النَّاسَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (٢) (الحجر: ٢٠١).

سوف يتكرر التردد بين قطبي (الوحدة) و(التجزؤ) مرة أخرى للكشف عن استراتيجية النص في الانفتاح على وعي الإنسان، فثمة ما يصل بين معنى الحكمة في "تلك آيات الكتاب الحكيم" ومعنى الإحكام في "كتاب أحكمت آياله" كما أن ثمة ما يصل بين معنى التفصيل في "ثم فصلت من لدن حكيم خبير" ومعنى الإبانة في "تلك آيات الكتاب المبين". وثمة — أخيراً — ما يصل بين التفصيل والإبانة وفعل القراءة ذاته في "تلك آيات الكتاب وقرآن مبين". ففعل القراءة — على الحقيقة — هو ما يُحْتَلُّ الفاعلية الأولى للتلقي. وهي فاعلية مزدوجة يُعْمَلُ أحد طرفيها:

(الوحي — النبي) فيما يُمَثَّل طرفها الآخر (النبي — الناس). لذلك يأخذ هنا السؤال الاستكاري موضعه في معرض الحجاج بين النص والمعرضين عليه: "أكان للناس عجباً أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر اللين أمناً أن لهم قدوم صدق عند وهم"، ويُخفي الاستنكار القرآني في ثناياه أسبابه ولكنه يوضحها في تجاوب المواقع الدلالية على هذا النحو:

لسان النص:

يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢) تلعب اللغة هنا دورها بوصفها وسيطاً بين النص، والعقل. ويكشف أسلوب الترجي في "لعلكم تعقلون" عن أملٍ مبعثه التوق إلى قراءة أساسها الفهم والتأمل البصير حيث ترتبط "أنزلناه" فيما انطوت عليه من تدبير وتأثير بتفريقت "آيات الكتاب" من جهة، ويرتبط هذا التفريق للآيات بفعل القراءة "قرآنًا عريباً" من جهة ثانية.

ومادامت القراءة هي التلاوة والقرء هو الجمع والقرآن هو المصاحبة والمقارنة هي الموازنة فإن عمل العقل هنا لا ينفصل بحالٍ عن دأب القراءة، فهما توأم يتضافر عنصرهما في الكشف عن لغة الحقيقة في لغة النص.

غائية إزال النص:

يقول تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١)، وهنا تقترن دلالة التفريق في (الإزالة) بدلالة الكلية في المامية (الكتاب) حيث تقضي بملامة النظر إلى مظهري "الوحدة" و"التجزؤ" في سياق واحد إلى إدراك الغاية الأخيرة من الفعل وهي الانتقال من غياب الرؤية (الظلمات) إلى حضورها (النور) بما يعنيه ذلك الحضور من السر في طريق الحق (صراط العزيز الحميد).

فضم اللاوعي:

يقول تعالى: ﴿وَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر: ٢). تنم "ربما" في إفادتها احتمال الوقوع — عن ذلك التوق الخفي الذي يتضافر الشك والكبرياء معاً في دفعه إلى الأعماق البعيدة؛ إلى الظل. بيد أن وعي النص هنا

يفضح لا وعي "المخاطَب" أو "المروي عنه" إذ يؤكد ذلك الشوق الفطري الكامن في الروح الإنسانية إلى كمال متعال لا متناه يُعوّض نقص الإنسان، ويسلم له الكائن النسبي المتناهي مقاليد وجوده كي يقاوم الوحلة والتعامة والخسران في عالم ينحو سريعاً نحو الزوال. ولما كان اللاوعي نفسه مكاناً يفضح سره — كما يقول باشلار — لشدة ما يسهر عليه^(١) فإن النص هنا لا يفضح إلا ذلك المفضوح مسبقاً. إنه — فقط — يؤكد النزوع ويحركه من سكونه، ملامساً ذلك السوتر الشفيف من الندم والحسرة في اقترانهاما بالفوات والمضي "لو كانوا مسلمين".

ونقرأ:

- ١- ﴿حم﴾ (١) تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم (٢) غافر الثلب وأبلى التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير (٣) ﴿غافر: ١-٣﴾.
- ٢- ﴿حم﴾ (١) تنزيل من الرحمن الرحيم (٢) كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون (٣) بشيرا ونذيرا فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون (٤) ﴿فصلت: ١-٤﴾.
- ٣- ﴿حم﴾ (١) الكتاب المبين (٢) إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون (٣) وإله في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم (٤) ﴿الرعرع: ١-٤﴾.
- ٤- ﴿حم﴾ (١) والكتاب المبين (٢) إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منزلين (٣) فيها يفرق كل أمر حكيم (٤) أمرا من عندنا إنا كنا مرسلين (٥) ﴿الدخان: ١-٥﴾.
- ٥- ﴿حم﴾ (١) تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم (٢) إنا في السموات والأرض آيات للمؤمنين (٣) وفي خلقكم وما يتن من ذابة آيات لقوم يوقنون (٤) ﴿الجاثية: ١-٤﴾.
- ٦- ﴿حم﴾ (١) تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم (٢) ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أئذروا مغرضون (٣) ﴿الأحقاف: ١-٣﴾.

يلج مفهوم الوحلة المفرقة (الكتاب / القرآن) بما ينطوي عليه من تميز مزدوج (إحكام التفصيل، وتفصيل الإحكام) على أمرين: فعالية المرسل بما هو غائب

يشار إليه ببعض صفاته المحددة، أو متكلم يشير إلى ذاته، و(زمان — مكان) هذه الفاعلية التي تتجاوز خصوصية فعل "التعزيل" إلى جماع الأحكام والتفصيل الكونيين.

ولا يخفى هنا، بالطبع، هذا التناوب المقصود بين مفعولين مختلفين (النص والعالم) يمتلكان منطقاً تكوينياً واحداً (الوحدة / التعزية) متواتراً في شتى تجلياتهما يؤكد صلورهما عن مصدر واحد بعينه هو الله.

وإذا كان الله هو المثول المطلق لملاقات القيم أي نموذج الوجود الشامل والمتعالى لها فإن (العزة) و(الحكمة) و(العلم) و(الرحمة) و(السعة) و(القوة) كما تصورها الآيات السابقة هي المحددات الستة التي تتوالى لتجعل من كل (قول / فعل) متعال علامة دالة في إحدى الرسالتين: النص أو العالم. وليست كل علامة (البشرى والتدبير والإجمال والإيضاح في التكتاب — السماوات والأرض والإنسان والكائنات التي تدب فوق البسيطة) إلا تأكيداً طارفاً لإرادة جعلت من الزمان والمكان مهاداً مشتركاً للحركة بين علمين. ويتصادى الإيقاع المنبسط للصوت الجليل في "إنا أنزلناه في ليلة مباركة" مع الإيقاع القابض للصوت نفسه في "واليسه المصير" و "خالق وأجل مسمى" ليعتورنا المشهد الزمني من طرفيه واصلاً بين لحظة الاختيار ولحظة الخافة.

يبد أن حكمة دقيقة وفاصلة تمنحنا — من خلال علوها على الوقائع — مفتاحاً لتدرج المعرفة. إنها حكمة الله الذي يشاء لنا أن نربط: دوماً بين الرسالتين معاً، فنصل آيات القرآن بآيات العالم وآيات العالم بآيات القرآن في تساروح دائب لا ينفص، حيث أن كلا منهما وسيطٌ يتكلم بينه وبيننا: ﴿تَزِيلُ الْكِتَابَ مِنَ اللَّهِ الْفَزِيرِ الْحَكِيمِ﴾ (٢) ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣) ﴿وَلِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ ذَاتِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (٤)﴾ (الجناتية: ٢-٤).

فالعلامات الكونية الثابتة هنا سبيل إلى الإيمان الذي قد يعنوره الشك أما العلاقات المتحولة التي تتعلق بأطوار الحياة البيولوجية وتنوعها في الكائنات الأكثر تطوراً فهي مرخطة أعلى يفضي سر غورها إلى اليقين. إن تعقد الحياة هو تعقد

* التصادي هو تبادل الأصداء وتراسلها أو تجاوبها بين موقعين دلاليين

الوعي وتراكبه عبر ثراء فاحش في نظام المادة. وقد تساءل " غ. بوجدانوف" ذات مرة : لم تبدو الفراشة وبما لا يقاس أكثر انبثاءً أي تعقيداً في البناء وأشدّ نظاماً من الحصة رغم أن الحصة والفراشة هما شيء واحد تماماً على مستوى الجزئيات الأولية ؟ وكانت إجابته كالآتي: لأنها حية.. إن هذا المثل البسيط (الحصة والفراشة) يسمح لنا بإدراك الفرق الجوهرى الوحيد بين الجامد والحي: إن أحدهما بكل بساطة أغنى من الآخر بالمعلومات^(١).

ومن المسلم به إذن أن مثل هذا التغلغل العقلي في تكوين المادة وتفسير أسباب تحولها ليس متاحاً للجميع. ومن ثم فإن ذلك اليقين المنشود يظل متعلقاً بقفة أقل عدداً "لقوم يوقنون" فالقوم جماعة من الناس تجمعهم جامعة يقومون لها (حيث الجامعة هنا هي نزوع البحث المتخصص في معرفة أو علم ما) وذلك على النقيض من التكنير المعروف بالآلف واللام في قوله (للمؤمنين).

النداء بوصفه مفتحاً :

النداء نوع من الطلب. وهو يدخل في لغة الإرادة شأنه في ذلك شأن كل أسلوب إنشائي. ويشغل النداء الظاهر عشرة مواضع افتتاحية في النص القرآني. ويمثل ما يربو على ١٦% من مجموع المفتحات الإنشائية في السور. نقرأ:

١- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾

(النساء: ١) ..

٢- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْعَتُ الْأَعْمَامِ إِلَّا مَا يُقَالُ عَلَيْكُمْ خَيْرٌ مَحَلِّي الصِّدْقِ وَأَقِمَّ حُرْمَ إِنْ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (المائدة: ١).

٣- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (الحج: ١).

٤- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (الأحزاب: ١).

٥- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَهِيدٌ كُلِّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِحُسْنِ عِلْمٍ﴾ (الحجرات: ١).

٦- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا غَنَوِيَّ وَعَتُوَكُمْ أُولِيَاءُ تُلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ﴾ (الممتحنة: ١).

٧- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَظْمِهِنَّ وَأَخْصُوا الْعِلَّةَ وَالْقِسْوَ أَلْسَةً وَبَيْنَكُمْ﴾ (الطلاق: ١).

٨- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَيَّنَ لَكَ تَبَيَّنَ مَرْضَاتُ أَرْوَاجِكَ وَاللَّسَةُ غُفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التحریم: ١).

٩- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ (١) ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٢) ﴿بِصَفَةِ أَوْ الْقَصْرِ مِنْ قَلِيلًا﴾ (٣) ﴿أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَزَلَ الْقُرْآنُ تَوَهَّادًا﴾ (٤) ﴿(الزمل: ٤-١)﴾

١٠- ﴿يَا أَيُّهَا الْمُتَكَبِّرُ﴾ (١) ﴿قُمِ اللَّيْلَ﴾ (٢) ﴿وَرَزَلَ كَكَبْرُ﴾ (٣) ﴿وَرَزَلَ كَكَبْرُ﴾ (٤) ﴿وَرَزَلَ كَكَبْرُ﴾ (٥) ﴿وَرَزَلَ كَكَبْرُ﴾ (٦) ﴿وَرَزَلَ كَكَبْرُ﴾ (٧) ﴿(النذر: ٧-١)﴾.

تتدرج صورة (المنادى) من الخاص إلى العام على هذا النحو: النبي — المؤمنون — الناس، وتأخذ هذه المتواليات التنازلية: النبي ٥ — المؤمنون ٣ — الناس ٢. فالنداء إذن في مفتحات النص القرآني نداء للأقرب فالأبعد رغم المساواة في صيغة النداء التي تقيد البعيد: يا أيها.

ويتوزع النداء على أربعة محاور هي: التوجيه العام، والحكم التشريعي، والعتاب الشخصي، والخصص للمختص. وذلك على النحو التالي:

المنادى	التوجيه العام	الحكم التشريعي	العتاب الشخصي	الخصص المخصوص
النبي	١	١	١	٢
المؤمنون	٥٥	١	٢	٥٥
الناس	٢	٥٥	٥٥	٥٥

إن ثمة قصداً في أن يكون النبي ﷺ نموذجاً جامعاً لمجاور العلاقة المختلفة بين الله والبشر في عمومهم. لذلك فقد كان محلاً للتوجيه العام وللحكم التشريعي وللعتاب الشخصي. وهكذا خاطبه الله في توجيهه العام من موقع الإله لا من موقع المربي فقال: "يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين"، وفعل مثل ذلك في حكمه التشريعي غير أنه انتقل حينئذ من المخاطب المفرد إلى المخاطب الجمع لضمان

الشمول: "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعلن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم"، فقدّم الإله على المرء، ولكنه أراد اقترانها أيضاً لتأكيد غرض التقويم في كل حكم تشريعي. ولم يحدّ عن ذلك في العتاب الذي جاء غفّفاً في صيغة السؤال: "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبغى مرضاة أزواجك والله غفور رحيم".

وعلى حين تتحد ماهية الطلب في مفتحات التوجيه العام: "يا أيها النبي اتقوا الله" و"يا أيها الناس اتقوا ربكم"، فإن مُسمّى المفعول يختلف فيتناسب عكسياً مع المتأدّي أو المخاطب. كأن الدلالة النفسية للأداء تكمن في الدنو من البعد (الناس حبيبكم) والتثاني عن القريب (النبي لله) بفرض الاستقطاب الشعوري لهؤلاء الذين لا تربطهم بالله معرفة خاصة ولا يصلهم به التزام ما، فهم في أشدّ الحاجة إلى مبادرة التعريف والتحبّب. وذلك على عكس من جاوزت علاقته الخاصة بالله مراحل وقفت به في حقل النبوة فهو ليس في حاجة إلى هذا الترفق الأولي أو إلى هذه الاستمالة الوجدانية.

وبين الإشاوة الرقيقة إلى (الذكوري) والإشاوة المشفقة إلى (المصير) يكتسب الطلب الإلهي (اتقوا ربكم) مصداقه وجدارته: "الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها" وإن زلزلة الساعة شيء عظيم" ويتكامل "حكم الإرادة المطلقة" في الحكم التشريعي "إن الله يحكم ما يريد" مع اقتران دوري الإله والمرء في "اتقوا الله ربكم" فـ "هدف الله تحقيق القيمة في العالم الزمني، وهو هدف فعال"^(١). ويستفي حكم الإرادة المطلقة مبرراته من عجرة جمالية فريدة لا تتدخل فيها سلطة القوة بقدر ما تتدخل فيها سلطة المعرفة فـ "كل النظام إذن نظام جمالي.. والنظام الخلقى مظاهر معية له"^(٢) وهل تحرم الصيد في الإحرام أو إحصاء العدة إلا موضوع ظاهر للإحساس الجمالي في النسيج الذي تمثله مباشرة الواقع.

(١) الفرد نورث وايتهد، العقيدة تتكون، ترجمة، وليم فرج حنا، القاهرة، مكتبة الأنجلو

المصرية، ١٩٨٥، ص ٩١.

(٢) العقيدة تتكون، ص ٩٤.

وهذا التحقيق نفسه للقيمة في العالم الزمني يجد وجهاً من وجوهه كذلك في مضمون العتاب الشخصي الذي يبادر به الله نحو الإنسان الذي ارتضى نظامه ومثله قال الله تعالى: "يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة أزواجك"، و"يا أيها الذين آمنوا لا تعلقوا بين يدي الله ورسوله"، و"يا أيها الذين آمنوا لا تتخطوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق" إن القيمة الأساسية في للعتابات الثلاث واحدة وهي سابقة الاختيار الإلهي على ما عداه من اختيارات أو أهواء.

وكلما تعدد الاختيار الإنساني أكثر فآثر في سياق النظام أو النبل الإلهية صار الإنسان مطالباً بعكوف أشد انعطافاً على علاقته بالله، بانضواء أعمق قصداً، وخلوص أرهف إيقاعاً. ولا عجب أن يصير "المنادي أو المخطأب" حينئذ صفة مترادفة لا إسماً لأنه — في هذه الحالة — يكابد "العلو" فيخلع (أو كأنه يخلع) شروطه الواقعية المتأرجحة ليرتدي غلالة من الممكن أو ثوباً من المجاز الذي يستتر نحولاته، ويدخل في تعاقبات الامتثال المتناخمة سعياً إلى ذروة التماثل مع جوهر القيمة: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) لَقَدْ نَلَّيْنَا إِلَّا قَلِيلًا (٢) بَصَفَتْ أَوْ ظَفَرَتْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) وَأَرْزَقْ عَلَيْهِ وَرَثَتِي الْقُرْآنَ تَرْجِيلاً (٤)﴾ (الزمل: ١-٤).

و ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا (١) قَدْ قَالُوا (٢) يَرْثُكَ كَثِيرٌ (٣) وَيَوَدَّكَ فَطَهْرٌ (٤) وَالرَّجَزُ لَسَّافِعٌ (٥) وَلَا تَحْشَى الْمَنُكَّرَ (٦) وَلَوْ تَرَىٰ فَاصِيراً (٧)﴾ (الدثر: ١-٧)

إن الحضر المخصوص هنا على هذا التوفر الدائب الفريد دعوة إلى الالتفات الكامل نحو طوفان وجود يشغل الزمن من جميع أطرافه، ويسيطر بطبيعته الخاصة على شتى مظاهر الواقع. وهي دعوة لا تجد — في الحقيقة — نموذجها المنشود إلا في شخصيتي النبي والمتصوف. ولكن لماذا كان النداء بصيغة البعيد هو شأن المفتحات العشرة جميعاً رغم تفاوت مراتب المنادى ؟ وإذا كان كل من الحكم التشريعي والورع أو العتاب الشخصي يفترض مسافة واسعة يتعلق بها مقام المقال فما بال التوجيه العام أو الحضر المخصوص (وهذا الأخير — على وجه التحليل — يوهم بشدة القرب) ؟. لكي نجيب عن هذا السؤال فلا بد أن نلاحظ قانوناً هيمناً في بنية النص القرآني هو: تواتر النداء بصيغة القريب في كل الأحوال إذا كان المنادي هو الله، وتواتر النداء بصيغة البعيد في كل الأحوال إذا كان المنادي هو

(الإنسان). وذلك رغم تفاوت المراتب الإنسانية نفسها في الحالين: حَالِي الإنسان (المنادي) و(المنادي) على حد سواء.

وتندرج تحت هذا القانون المهيمن مفتحات النص القرآني وغيرها.

نقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق: ٦).
و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ عَلَيْكُمْ عَيْلَةٌ فَمَوْفٍ بِعِيقِكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٢٨).

و: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ لُورًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٧٤).

وعلى الجانب الآخر نقرأ: ﴿وَتَالُوا رَبَّنَا عَجَلْنَا لَنَا فَلْتًا بَلِّغْنَا إِلَىٰ الْهَبَابِ﴾ (الحساب: ١٦).

و: ﴿وَإِذْ يُرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٧).

و: ﴿ذِكْرٌ رَحْمَتٍ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ (٢) إِذْ لَدَىٰ رَبِّهِ نَذَاءٌ خَفِيًّا (٣) قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَاؤِكَ رَبِّ شَقِيًّا (٤) وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلَدًا (٥)﴾ (مرم: ٥٠:٢).
و: ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شَرَكَائَهُمْ قَالُوا رَبُّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا لَدُنْهُمْ مِنْ دُونِكِ قَالُوا إِنَّهُمْ الْقَوْلُ إِلَيْكُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (٨٦)﴾ (النحل: ٨٦).

كاننا بالمتكلم في النص القرآني (الله) يروي دوماً للبعد عن القريب. إنسه يتحدث إلى الإنسان من مسافة شاهقة فيما يجعل هذا الإنسان يتحدث إليه من مسافة شديدة القرب. يرى الله نفسه قريباً جداً من الإنسان فيما يرى الإنسان بعيداً عنه. هكذا نُحَدِّدُ لنا أسلوبيه النص وعي الصورة، بمنظور الرؤية بين الله والإنسان. وإذا تكشف لنا صيغة النداء عن ازدواجية زاوية النظر فهي تفضح شكل الرغبة. وإذا كان لهذا الالتياس أن يقول لنا شيئاً فهو يقول: إن المسافة وهم، وإن انقسام الوعي الكلي أو انكسار التوازي التام هو ما صنع هذا الوهم. والوعي بهذه الحقيقة المهمة والانتباه لها مدخل أساسي لمجاوزة هذا للمشكيل، وعبور كل التناقضات إلى المبدأ الثابت الذي يختفي وراءها.

ولعل انفراد المتأدّي موضوع الرغبة الإلهية بمفتمحات النص دون المتأدّي الموازي له (الله بوصفه موضوعاً للرغبة الإنسانية) لا يتعلق بموقع التكلم مقدار تعلقه بمزيد من بذل الطاقة في اتجاه مجاوزة المنظور الثنائي للرؤية عن طريق حث القاصي على الدنو ودفعه إلى قطع المسافة للوهومة. وما نحن نقرأ : "وناديهنا من جانِبِ الطور الأيمن وقرّبناه نجياً"، و"إلى ربك فارغب"، و"واسجد واقترب".

الفصل بوصفه مفتوحاً:

القسم جملة إنشائية غير طلبية لأن ملولها يتحقق بمجرد النطق بها، فهي لا تستلزم مطلوباً ليس حاصلًا وقت الطلب. يشغل القسم ثلاثة وعشرين موضعاً افتتاحياً في النص القرآني أي نحو ٢٠% من مجموع مفتحات السور كلها الخبري منها والإنشائي. وهو أسلوبٌ توكيديٌ يتبرأ فيه "المقسم عليه" أو "موضوع القسم" مكانة خاصة لدى صاحب القسم فكانه ليس موضعاً لشك.

نقرأ:

- ١- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ﴾ (٢) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمِنَ الْمُتَوَلِّينَ﴾ (٣) عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٤) (يس: ١-٤)
٢- ﴿وَالصَّالِحَاتِ صَفًا﴾ (١) ﴿فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا﴾ (٢) ﴿فَالْقَائِلَاتِ ذِكْرًا﴾ (٣) ﴿إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾ (٤) (الصافات: ١-٤)
٣- ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ (١) ﴿بَلِ الْغَنَىٰ لَكُمْ كِفَايَةُ فِي حَيَاةِكُمْ﴾ (٢) (ص: ١-٢)
٤- ﴿ح وَالْكِتَابِ الْمُنِينِ﴾ (٢) ﴿إِلَّا جَفَلَتْهُ أَقْلًا غَرِيْبًا لَّنَعْلَمَكُمْ نَعْلَمُونَ﴾ (٣) ﴿وَالَّذِي فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَنَزَّلْنَا لَقَلِي حَكِيمٌ﴾ (٤) (الزمر: ١-٤)
٥- ﴿ح وَالْكِتَابِ الْمُنِينِ﴾ (٢) ﴿إِلَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي نَزْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِلَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ (٣) (الدخان: ١-٣)

وما يدل على ذلك اتحاد المتكلم بالمتكلم عنه في كثير من المقتضات مثل "الحمد لله رب العالمين" و"الله لا إله إلا هو الحي القيوم" و"الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور" و"الرحمن علم القرآن" و"تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير"...

- ٦- ﴿ ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ (١) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (٢) ﴾ (ق: ١-٢).
- ٧- ﴿ وَالنَّارِيَّاتِ ذُرُوءًا (١) فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا (٢) فَالْجَارِيَّاتِ يُسْرًا (٣) فَالْمُغْسَمَاتِ أَنْزًا (٤) أَلَمَّا تَوْغَثُون لَصَادِقَ (٥) بَرٍّ أَلَيْسَ لِلَّذِينَ لَوْ آتَى (٦) ﴾ (النار: ١-٦).
- ٨- ﴿ وَالطُّورِ (١) وَكَتَابٍ مُسْطُورٍ (٢) فِي رَقٍّ مَنشُورٍ (٣) وَأَلَيْسَ الْمَغْسُورُ (٤) وَالسَّقْفَ الْمَرْفُوعَ (٥) وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ (٦) إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (٧) مَا لَكُمْ مِنْ ذَالِكِ (٨) ﴾ (الطور: ١-٨).
- ٩- ﴿ وَالْجَهَنَّمَ إِذَا هَوَى (١) مَا حَتَلْ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) ﴾ (النجم: ١-٣).
- ١٠- ﴿ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (١) مَا أَلَتْ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْشُونٍ (٢) ﴾ (القلم: ١-٢).
- ١١- ﴿ لَا أَلْسِمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (١) وَلَا أَلْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢) أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ عَصَا مَنُورًا (٣) بَلَى لَأَدِيرَنَّ عَلَى أَنْ تُسَوَّى بِتَالُوتَ (٤) ﴾ (القيامة: ١-٤).
- ١٢- ﴿ وَالْمُرْسَلَاتِ غُرُلًا (١) فَالْمُصَافَاتِ غَصَافًا (٢) وَالتَّاجِرَاتِ كُشْرًا (٣) فَالْفَارِصَاتِ قُرْطًا (٤) فَالْمُغْلِبَاتِ دِكْرًا (٥) يَغْلُرًا أَوْ لُكْرًا (٦) أَلَمَّا تَوْغَثُونَ لَوْ آتَى (٧) ﴾ (المرسلات: ١-٧).
- ١٣- ﴿ وَالتَّارِغَاتِ غُرُلًا (١) وَالتَّاجِرَاتِ كُشْرًا (٢) وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا (٣) فَالسَّابِقَاتِ سَبْعًا (٤) فَالْمُنْتَرَاتِ أَنْزًا (٥) يَوْمَ تُرْجَفُ الرَّاجِفَةُ (٦) تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ (٧) فَلِلَّوْبِ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (٨) أَبْهَتَازُهَا خَافِقَةٌ (٩) يَقُولُونَ أَلَيْسَ لِمَرْفُودُونَ فِي الْخَافِرَةِ (١٠) أَمَّا كُنَّا عِظَامًا لَحِيرَةً (١١) قَالُوا بَلَى إِذَا كُنَّا خَاسِرَةً (١٢) أَلَيْسَ هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ (١٤) ﴾ (التارغات: ١-١٤).
- ١٤- ﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْوُرُوجِ (١) وَالْيَوْمِ فَلَمَّا غُودٍ (٢) وَشَاهِدٍ وَمَنْشُودٍ (٣) قُلْ أَصْحَابُ الْأَغْشَادِ (٤) النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ (٥) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (٦) وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (٧) وَمَا تَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (٨) الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٩) إِنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ النَّارِ (١٠) ﴾ (الورج: ١-١٠).

- ١٥- ﴿وَالسَّمَاءَ وَالطَّارِقَ (١) وَمَا أَفَرَأَكَ مَا الطَّارِقَ (٢) الْحَجْمَ الثَّاقِبَ (٣) إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا خَالِطٌ (٤)﴾ (الطارق: ١-٤).
- ١٦- ﴿وَالْفَجْرِ (١) بِوَكَيْالٍ عَشْرِ (٢) وَالشُّعْرِ (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٤) خَلَّ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّدِي حَجْرٍ (٥) أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِمَاءِ (٦)﴾ (الفجر: ١-٦).
- ١٧- ﴿لَا أَسْمُ بِهِذَا أَلْبَدٍ (١) وَأَلَّتْ حِلٌّ بِهَذَا أَلْبَدٍ (٢) وَإِلَّاهُ وَمَا وَدَّ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (٤)﴾ (البعد: ١-٤).
- ١٨- ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (١) وَاللَّيْلُ إِذَا تَلَاحَى (٢) وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَاخَا (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاءَ وَمَا بَيْنَهَا (٥) وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَاهَا (٦) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) لَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠) كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا (١١) إِذِ ابْتِغَىٰ أَشْقَاهَا (١٢) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣) فَكَذَّبُوهُ فَفُتِّرُوهَا فَنُفِثَ عَلَيْهِمْ رُثْمُهُمْ بِذَلِيلِهِمْ لَسَوْأَهَا (١٤)﴾ (الشمس: ١-١٤).
- ١٩- ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (١) وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى (٢) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (٣) إِنْ سَعَيْكُمْ لَتَشْتَى (٤)﴾ (الليل: ١-٤).
- ٢٠- ﴿وَالضُّحَى (١) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (٣) وَلَا آخِرَةَ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى (٤) وَلَسَوْفَ يَغْفِيكَ رَبُّكَ قَرَضَى (٥)﴾ (الضحى: ١-٥).
- ٢١- ﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ (١) بِطُورٍ سِينِي (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ لِي أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَّاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥)﴾ (التين: ١-٥).
- ٢٢- ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (١) فَالْمُورِيَّاتِ قَدْخًا (٢) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (٣) فَأَنْزِلُنَّ بِهِ لَعْنًا (٤) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (٥) إِنْ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَاوِدٌ (٦) وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ (٧) وَإِنَّهُ لَحَبَابُ الْغَوَىٰ لَشَدِيدٌ (٨)﴾ (العباديات: ١-٨).
- ٢٣- ﴿وَالْعَصْرِ (١) إِنْ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢)﴾ (العصر: ١-٢).
- وإذا عَنَّا لَنَا أَنْ نَرْسُمَ جُلُودًا وَصَفِيًّا لِلَّهِ "مَقْسَمٌ عَلَيْهِ" وَأَنْ نَصْنَفَ مِنْ خِلَالِهِ حَقُولَ الدَّلَالَةِ الْمُتَوَقَّعةِ مِنْ أَجْلِ التَّعَرُّفِ الْحَصْرِيِّ عَلَى الظَّاهِرَةِ فَسَوْفَ يَكُونُ لَدَيْنَا هَذَا الشَّكْلُ:

الحقل الزمني	الحقل المكاني	الحقل الطبيعي والكوني	الحقل الثقافي	الحقل الإلهي	الحقل الإنساني	ممكّنات التأويل سحق (الأمعاء — الصفات)
المقدس	المقدس	النجم	القرآن	الحق والبقاير	الوالد	العصافات
النهار	البيت المعمور	التين	الكتاب	الوعد	الولد	الزواجات
الليل	الطور	الزيتون	القلم	الشهود	الذكر	الغاليات
الضحى	البحر	البرج			الأفعى	الدرايات
العصر	السما				النفس	الحاملات
	الأرض					الجانبات
يوم القيامة						المقسمات
اليالي العشر						الموسلات
						العاصفات
						الناشرات
						الفارقات
						الملقيات
						النازعات
						الناشطات
						الساقيات
						الساقيات
						المدهرات
						العاديات
						الموريات
						المعيرات

تدور حركة القسم عدة دورات ما بين الزمني والمكاني، الطبيعي والتفاني، الإلهي والإنساني، المحدد والمفتوح على التأويل.

القسم إذن حركة كونية سادرة في كل اتجاه: الوعد والإنسان والله والرسول والكتاب مواضع الجواب المردودة على هذه الحركة. كأن الواقع وما فوق الواقع معاً والحضور والغياب كليهما، وحدة دلالية عليا تنبثق منها الدوال وتترافق كي تشير إلى الحقيقة في مظاهرها المختلفة. ويعمل جواب القسم المخوف أحياناً على جعل الواقع نفسه ما ورائاً وإسقاط الغياب على الحضور. وهذه المنطقة المظلمة هي منطقة التوقعات والإيماءات والمجس حيث تُتَصَرُّ الرؤيا في إرهاس الكلمات وفي نزوعها المتوفر إلى الإفصاح عما صار كمنه أدلّ عليه من انكشافه.

ويلعب تَوَسُّلُ الكلام بين (الأسماء — الصفات) المفتوحة على تعدد المعنى من جهة وبين دَوَارِ الإيقاعات الدوامية التي تأخذ في الاتساع حتى التلاشي باديةً من مركز "المفعول المطلق" الذي حُدِّفَ فعله من جهة ثانية (صفاً — زجراً — ذرواً — عصفاً — نشراً — فرقاً — نشاطاً — سباحاً — سيقاً) يلعب هذا التوسل دوراً مدعشاً في إشباع حالة الفعلية التي تطوّق المسافة الفاصلة بين القسم والجواب، حدّ أن تصبح رمزية القوة التعزيمية ذاتها استدعاءً وشيكاً لعين وجود الماهيات والأشياء: الله أو الإنسان أو الوعد أو القيامة أو الخسران أو الذكرى.... الخ.

ما الذي يفترضه القسم؟ إنه يفترض حقيقةً مُعْرَضَةً للريب؛ لقوة الشك أو نزوع التكذيب. وهذه الحقيقة هي موضوع "جواب القسم" ولكسي تؤكد الحقيقة مصداقها وتتخطى كل إمكانيّة للإدعاء فلا بد أن تجد صلبها البعيد في "القسم عليه"، وأن يرتبط مضمونها بمضمونه على وجه من الوجوه، بل لا بد أن يصبح هذا "القسم عليه" دليلاً عليها بمعنى من المعاني. فكيف يكون ذلك؟

تحيل النبوة مصداقها إلى حكمة المقروء الذي يلهج به لسانها (القرآن الحكيم) فيما يحيلها هذا المقروء إلى نمج واضح القصد في التعامل مع الوجود (صراط مستقيم). ويُعْتَلِّ هذا المقروء بما سيملك من قوة الشروع (ذي الذكر) وبما فيه من عمرة ومثل نداءً لبعثاً للعقل (لعلكم تعقلون). وسوف تحفظه السطور فيما بعد

(الكتاب المبين) كما يحفظ العقل مدركاته فيكون هذا الحفظ علةً للعلو "وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" أو يكون العلو علةً له.

يبد أن هذا المنطق الداخلي المتبادل بين (القرآن/الكتاب) والعالم الذي تسرع وقائمه إلى بناء نموذج للقيم لن يبرح موضع اختلاف ودهشة "بل الذين كفروا في عزة وشقاق" و"بل عجبوا أن جاءهم مثلهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب". لماذا ؟ لأن حساسية الكشف عن هذا المنطق تقتضي — عند النظر العادي — شكلاً من أشكال التميز والاستثناء الذي لا تُنأط به الحالة البشرية. فهل يمكن أن يختار الله سبحانه وسيطاً إنسانياً يحمل صوت تخديره وإغرائه؟ هل يمكن أن تحب هذه الذات الإلهية العقل الإنساني مفتاح فهمها؟ هل يمكن أن تُلقن لساناً حكمتها؟ وهل للرسائل الكونية كلها (الجليل — السماء المرفوعة كالسقف — البحر الملائن عن آخره) بما تنطوي عليه من حركة وثبات، ومن فراغ وامتناء، ومن توازن وتحول أن تكون مدعاةً لتذرها إذا غيّرت — قليلاً أو كثيراً — من حسابها وتقديرها ؟ "إن عذاب ربك لواقع". ألا يرهص انقلاب كوني ما، في لحظة ما، بأن المادة التي تقبل التشبث والانحلال هي نفسها المادة التي تقبل التنظيم وإعادة التشكيل، وأن كل المبهات التي كانت وسوف تكون ما هي إلا موضوع من موضوعات الإرادة والوعي "أحسب الإنسان أن لن نجوع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه؟"

ولا غرو أن تُعدّ "المراجعة" بما تتمّ عنه من توتر بين العقل المتأمل ومظهر العالم، بين الرغبة والقيمة، وبين الضرورة والإمكان، مبادرةً إنسانيةً فريدةً نحو مجاوزة النفس البشري "ولا أقسم بالنفس اللوامة". إنما "مونودراما" الإنسان الحي الذي يحرص وعيه على التجاوب مع قوانين الكلية الكونية فيه، مدركاً أن الحدود نفسها هي التي تحبه حرية انطلاقه وسر اختياره، شأنه في ذلك شأن الناموس الفلكي الذي يكشف عبر البعد والمسافة عن حركة المدار "والسما والطارق، وما أدراك ما الطارق، النجم الثاقب، إن كل نفس لما عليها حافظ".

كان ثمة مجازاً يجمع، في رفاقته، بين الأضداد الظاهرة ليوحد — في تيار بساطني دائب — بين مسلكها "والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلّى، وما خلقت الذكور

والأخفى"، وهو إذ يفعل ذلك فإنما يشي عن طريق اجتماعها واتحادها، بتنوعها واختلافها "إن سميكم لشئ".

يبد أن اتصال الأشياء وانفصالها، وانقطاعها وتعاقبها، مشهّد يرمسي إلى ما ورائه: إلى هذه الديمومة المتدفقة التي تعزل نفسها مؤقتاً عن دوافع الاندماج، ولكنها — أبداً — لا تعزل نفسها عن إرادة التوجيه: ﴿ وَالطَّيْحَى (١) ﴾ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى (٢) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى (٣) ﴾. الديمومة كبنونة عليا تختفي أحياناً — خلف المكان الذي اختارته في قلب العالم لتشهد نفسها على فعلها النقيض.

﴿ وَالْثَّيْنِ وَالزَّيْتُونَ (١) وَطُورِ سِينِينَ (٢) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (٣) ﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) ﴾ ولولا هذا الفعل النقيض (الإبدال والتحول) لما تأكدت صورتها الأصلية بوصفها كمالاً لا يعثره التغير — بوصفها كلية زمانية لا تتعزأ. ومن ثم فهي ليست رهينة الخسران "والعصر إن الإنسان لفي خسر". الإنسان فقط هو رهين الخسران. ولكن رهانه على الأبدية والسعادة يظل وقفاً على استجابته للنداء التالي:

"قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها".

تنهل مفتحات القسم إذن من نبع التكامل الرؤيوي بقدر ما تنهل من نبع التأثير الانفعالي، ووهج الإيماء. إنما تعرف لنا متراً بأمشاج الواضع والخفي في أن. وهي تبلغ ذروة فاعليتها من خلال هذا المزج المدهش، فهي تثبت في فضاء النص القرآني حزمتين من الأشعة النفاذة وتوهم إلى صورة الحقيقة في مرآة (الكوفي/ الإلهي/ الإنساني)، وقد تعيد ترتيب عناصر تلك الصورة وفقاً لوقائع دالة في الزمن والمكان.

تمثل مفتحات القسم تخطيطاً لحافة الصمت بكلام يحسد حجم اليقين، ويصهر المألوف والغريب معاً في سبيكة صلبة تحطم القشرة الخارجية للسؤال المُرْتَاب لثَرِيه ثم تواجهه بالإجابة، وهي — أيضاً — إنتاجٌ جديدٌ للعلاقات والارتباطات التي تتوزع عناصر الوجود على مستويات مختلفة، وخلقٌ للتجاوبات الحاضرة المفقودة بين الإنسان والعالم والفكرة والزمن.

الفصل السادس

النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

الفصل السادس النص والمجاز: بلاغة الرؤيا

ينطوي المجاز في طيه على شيء أكبر من إثارة الخيال أو خلق ارتباطات جديدة، فهو يحمل في أحشائه رمزية الحقيقة وينطق باسمها.

و"المجاز" في أصل اللغة — المَعْبَر، ومجازة النهر جسره، كان المجاز معبراً أو جسراً ينتقل بنا من ضفة إلى ضفة أخرى. وإذا كانت "المواضعة الدلالية" للشيء بمثابة رؤيتنا لهذا الشيء، فإن تحطيم هذه المواضعة فعلٌ يجاوز الرؤية إلى الرؤيا. المجاز — إذن — مَعْبَرٌ إلى حيث نرى من داخلنا. وهو بذلك ليس ضدّاً للحقيقة أو مقابلاً لها بل هو رمزها الأصيل الذي يكشف عن بُعْثِهَا.

يقول "بول ويكور": ثمة ازدواج للمعنى يكشف عنه الرمز الذي ينظم بحال الدلالة متبوعاً به في رمزيته — مركز الوجود، موصولاً بمقال يشق مداه على شكل رؤيا أو رجح^(١).

و(الصراط المستقيم) هو أول مجازات النص القرآني، ولعله أكثرها تكراراً، بل وأشدّها لفتاً لتشابه الواضح مع معنى المجاز نفسه؛ فالصراط — في أصل اللغة — اسم للطريق والطريق معبر من مكان إلى مكان أو مجازٌ يجوزه الإنسان؛ و"جواز الموضوع، وبه" سار فيه وقطعه.

و(الصراط المستقيم) هنا هو الدين فيما يقوله "الشريف الرضوي" لأن "الدين مؤدٌ إلى استيجاب الثواب واستدفاع العقاب فهو كالتنهج المسلك إلى فطنة النجاة والسلامة ودار الأمن والإقامة"^(٢).

يتجسد المعنوي محسوساً إذ تصبح العقيدة طريقاً لا التواء فيه، يجوزه الماشي دون أن يحيد لأنه مُمَهَّدٌ على امتلاده دون انحناء. وتستمدُّ الصورة الاستعارية قوة تأثيرها من استدعائها للصورة الضدّ: صورة التائه في انعطافات طريقٍ متعرجٍ شديد

(١) Paul Ricoeur, The conflict of interpretation, North weston, university, 1974, p67

* ورد هذا المجاز في النص القرآني نحو ٣٥ مرة في ٢٣ سورة.

(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن (مرجع سابق)، ص ٢٧.

التغير، لا يصل إلى متتهى ولا يرم. إننا هنا أمام رمزية الحقيقة التي تكشف عن معنى مزدوج يصل بين القيمة ومكانية الحركة ولسنا أمام الواقع بل أمام الرؤيا. وحيث تجد الاستعارة مراحلها نكون قد بلغنا حدًا من التمثيل النفسي لفكرة تلح علينا أثناء عصف اليقظة الخارجية. نحن الآن نقف وراء الأثر الظاهر ونفتح أعيننا على الأعماق: نعيش رحلة أو سفرًا ونرى مسلكًا نخطو معه إلى منزل القصد؛ مسلكًا نختاره إذ نظن فيه النفاذ والاستواء. الوصول هو اليقين الوحيد. ولكن جزءًا من تعرفنا على وشاعة الوصول يكمن في إرهابص العلامات؛ تلك الشجرة أو ذلك البيت، هذه الطمأنينة التي تتحقق في انفراج المسافة عن بروز حي.

هذا النشاط من التداعي في تضامنت الجاز هو ما يجعل منه فعلًا متعديًا يخترق تحديدات الواقع الظاهرية التي تعمل على العزل وتأكيد الاختصاص إلى أراج الرؤيا حيث يعاد توزيع العلاقات والتجاوبات في ضوء جديد. وهذا الاندفاع بعيدا عن آلية الرؤية العادية ذوو حيث من فاعلية المطلق التي تختفي عبرها تعارضات الأشياء وانقساماتها؛ فالطبيعي والإنساني والمعنوي والمحسوس والزمني والمكاني ثنائيات تجاوز ضديتها الظاهرة لتتدمج في وحدة يشف تجانسها عن كلية الحقيقة الأصلية. إنها اليقظة الداخلية إذن لفعل التعرف. وإحدى نتائج الفعل الاستعاري - في كشفه الجزئي عن كلية الحقيقة - هي نفي اغتراب الإنسان عن بقية الموجودات، فالاستعارة تعكس - عبر نموذج الإحلال - الاستجابات المشتركة لطبيعة كلية واحدة تقف وراء الاختلاف الظاهر للطبائع وهو المنطق نفسه الذي يعمل وفقًا له كل من الشعر والأسطورة.

ولعل في تعبير "فيكو" عن الجاز بـ "اللغة الأصلية" ما يوضح هذا المنحى في ل شعور اللغة؛ فاللغة الأولى كانت أكثر مجازية لأنها كانت أقرب عهدًا بالمطلق. وهي تمثل في أركيولوجيا اللغة التي عرفناها فيما بعد طبقة قارة عميقة البعد تحتفظ في طيها بالمكتسبات الإنسانية القديمة. يقول تعالى:

(وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي) (هود: ٤٤).

ويقول: (وَالْقِنْمْ وَالشَّجَرَ يَسْجُدَانِ) (الرحمن: ٦).

ويقول: (وَاللَّهُ أَتَبَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ لَيْلًا) (نوح: ١٧).

ويقول: ﴿لَا تُمْنُكَ عَيْتُكَ إِلَى مَا مَتَّقَا بِهِ أَرْوَا جَا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفِينْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (٨٨)﴾ (الحجر: ٨٨)

ويقول: ﴿وَالصَّحِّحُ إِذَا تَنَفَّسَ (١٨)﴾ (التكوير: ١٨)

إن الوجود هنا ينحل بعضه في بعض. تصور الشجرة إنساناً وبصير الإنسان نباتاً أو طائراً؛ يعبر الإنسان وعيه للطبيعة الكونية (اليابس والتجوم والسحاب والزرع) وديب روحه للوقت (الصبح الذي يتنفس) فيما تعبره الطبيعة تكرينها (التبث) ومخلوقات الطبيعة حركتها (حركة الجناح) بل إن الطبيعة والإنسان كليهما تلويبان في ذات المطلق إذ تحين اللحظة الموجلة فتتم نهاية الدورة عن أولها: ﴿وَمَا لَفَرَوْا اللَّهَ حَقَّ لَفْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا بَهْتَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَبِينُ﴾ (الزمر: ٦٧).

و﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيَذْفُونَ إِلَى الْحُبُودِ فَلَا يُسْطَهِقُونَ﴾ (٤٧)* (القلم: ٤٢)

تُمثل كل استعارة إذن في سياق "رؤيا النص" افتتاناً بالانحراف عن لغة العين الواقعية الواصفة. إنما مجاوزة للحياة الباردة الذي يجعل من الأشياء في ذاتها هدفاً للرصد والتعيين والمقاربة. فبالبصر تستبدل البصيرة التي تكشف وتضيء. والصورة تنفذ إلى الأثر الذي تخلقه الأشياء على صفحة العقل للمنفعلة بها، وتمتد إلى إدراك تفاعلها مع بعضها البعض. ومن ثم فهي تثير — بتأليفها المختلفات — وشائج كامنة تحت السطح الأملس للعلاقات واحدة البعد. ولا يكشف الجاز فقط عن الصلات الإيجابية المتناغمة بين العناصر الجزئية داخل فلك الحقيقة الكلية ولكنه يكشف كذلك عن الصلات السالبة بينها ليقع على الوجه الآخر من رمزية الرؤيا.

* أخرج البخاري في صحيحه قال حدثنا آدم، حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد رضي الله عنه قال سمعت النبي ﷺ يقول: يكشف ربنا عن ساقه فيسجد كل مؤمن ومؤمنة ويقي من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، جـ ٨، ص ٦٦٣، حديث ٤٩١٩.

يقول تعالى:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فَمَا فِيهَا خَالِبٌ لَا يَتَذَكَّرُونَ مِمَّا كَفَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (إبراهيم: ١٨)

ويقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوفَاتٍ كَسَرَابٍ وَاتَّةٍ وَاللَّهُ مُسْرِعُ الْحِسَابِ﴾ (٣٩) أو كظلماتٍ في بحرٍ لَّجِيٍّ يَشْهَاهُ مُوجٌ مِنْ فَوْقِهِ مُوجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طُلُمَاتٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَحْشَأْ لِلَّهِ لَهَ لُورًا فَمَا لَهُ مِنْ لُورٍ (٤٠)﴾ (النور: ٣٩-٤٠).

ويقول: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُمُ الصَّاحِقُونَ لَآتِيَنَّهُمْ نَارٌ مِّنْ تَحْتِهَا هُمُ الْفُتُونُ الطَّالِمِينَ﴾ (٤١)﴾ (المؤمنون: ٤١).

ويقول: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (٢٩)﴾ (الدخان: ٢٩).

ويقول: ﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِينَ وَرُؤُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ (٤٣)﴾

(إبراهيم: ٤٣).

كأن الجواز يستبطن جدلية الفعل في طرفيها فيكشف عن الوجه الآخر في كلية الحقيقة: الصراع والصورورة، فلكي يعود الوجود إلى تناغم الأصل لابد أن يعيش حركة النفس، لابد أن يخرق بالنار ويتطهر بالماء لكي لا يبقى شئ ينال من جوهره فبدون الرماد الذي تذروه الريح، والغناء الذي يحرقه السيل لا يُصَحِّحُ الوجود انكساره ولا يرجع إلى تمام توازيه الأصلي.

يقول هيرقليطس في شذراته "القوم يسمى الحياة ولكن عمله هو الموت" (١).

وفي إدراك ذلك يشرق حشش الجواز وتؤكد قوة استنصاره؛ فاجاز يقول لنا إن الحقيقة الواحدة متعددة، وإن الصراع الذي يتعض في قلب هذا التعدد يسعى — من خلال الشيء ونقيضه معا — إلى استعادة التناغم القديم ككل.

(١) هيرقليطس، جدل الحب والحرب، ت / مجاهد عبد النعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة

إن (الإبدال) و(التوحيد) و(التكافؤ) و(النسابة) في عمل (الاستعارة) و(التشبيه البليغ) و(التشبيه) و(الجزء الموصوف) آليات تجعل من الجواز نموذجاً لتفكيك الواقع المألوف للرؤيا وإعادة تركيبه من جديد وفقاً لمنطق آخر، وهذا المنطق هو منطق الرؤيا التي تنجز — عبر حيوية تنويعاتها — هدفين أصليين: خلق العوالم المحتملة، ورؤية ما ليس مرئياً في وقائع الأشياء والوجود. وقد يحقق الجواز بوصفه رؤيا هدفاً ثالثاً (وإن لم يكن ذلك هدفاً بالجزء وحده) هو التنبيه بالآتي أو المصير. نقرأ مثلاً:

﴿يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (٤) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (٥)﴾

(القارعة: ٥٤).

و: ﴿وَحُورٌ عِينٌ (٢٢) كَأَنفَالِ الْوَالِدِ الْمَكْنُونِ (٢٣) جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٢٤)﴾ (الواقعة: ٢٢ - ٢٤). و: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ قُرْبٍ (٣٠)﴾ (ق: ٣٠).

ولعل النص القرآني نفسه قد أكد شيئين لافتين عند حديثه الموحى عن (رحلة المعراج) المشهورة بوصفها اختراقاً لسقف الواقع، زمانه ومكانه، ومعبراً إلى مشهد التحقق الشخصي من الوجود المطلق: الأول هو وقوع الرؤيا موقع الحقيقة، والثاني هو ارتباط هذه الرؤيا الموقنة بفاعلية الداخل وبكيفية الحقيقة قدر ارتباط الرؤيا بمحدود الخارج وتعدد الحقيقة الكلية نفسها.

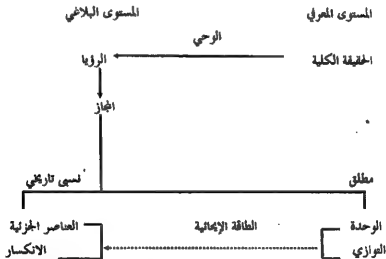
يقول تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (١١)﴾ (النجم: ١٠-١١). ويشير اقتران "المخدوف" بـ "الضمير العائد عليه" في "عبد" إلى خفاء ذلك الفاعل الذي يُمثَّلُ جوهر الحقيقة الكلية وراء سر كلمته "ما أوحى" فيما تشير الاستعارة في "ما كذب الفؤاد ما رأى" إلى وقوع الرؤيا موقع الحقيقة من جهة "ما كذب" وارتباطها بفاعلية الداخل "الفؤاد" من جهة ثانية. وبجدد كلية الحقيقة صلها في الرمز الوارف للامتداد والاكتمال النهائي "سدره المنتهى" إذ يقول تعالى:

﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (١٣) عِنْدَ سَنَرَةِ الْمُتَهَيِّئِ (١٤) عِنْدَ جَنَّةِ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ

يَقْنُصُ السَّنَرَةُ مَا يَقْنُصُ (١٦)﴾ (النجم: ١٣-١٦).

بعد ذلك يحدث الانتقال الدال من رؤيا الفؤاد إلى رؤية البصر حيث يرادف عدم الزيف والطفيان قوة التحديد والتعين "مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧)" (النجم: ١٧)، ويتم "التكثير" في اقترانه بـ "الإضافة" عن تعدد الحقيقة الكلية في مظهرها المباشر "لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨)" (النجم: ١٨).

ولما كانت سلطة الإعلام الخفي تجد رمزها الضافي في (الوحي = الروح الأمين = جبريل)، وتعمل وسيطاً بين الحقيقة الكلية ورؤيا الراي "عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى"، فإن بوسعنا نقل هذه العلاقة من مستواها المعري إلى المستوى البلاغي فزعم أن الطاقة الإيحائية في الجزاز تتبع دوماً من درجة انكشاف الوحدة عبر عناصرها الجزئية أو قوة إسقاط محور التوازي على محور الانكسار.



وبما لاشك فيه أن عمق التضاد أو شدة الانكسار في مجاز ما يؤكد على نحوٍ أوسع صوري (الوحدة) و (التوازي) الأصليين؛ فيقدر ما تتباعد المسافة بين طرفي الجزاز تدنو المسافة بين هذين الطرفين مجتمعين وبين كينونة الحقيقة الكلية أو المطلق. وقد وقع الفكر الصوري على كرهه الباهر في ازدواج المعنى الذي يكشف عنه الجزاز بين المطلق والتاريخي فصار النصُّ الصوريُّ في أغلبه استعارةً ورؤيا معاً. وعلى حين مثَّل النصُّ القرآنيُّ كله "استعارةً مَوْسَعَةً" عن التوتُّر الدائب بين الله والإنسان (لذلك لم تبلغ الجزازات الجزئية التي تتضمنها معاليات النص، في أحيان كثيرة،

خذ الاستعارة التي تنهض على الإبدال مما يعني الاحتفاظ بتراوح المسافة بين الواحد والمتعدد) فقد مثّل النصّ الصوّنيّ — في مُحتمَلِ تجلياته — "استعارةً مُوسَّعةً" عن انتفاء التوتر والمسافة، والخلال المتعدد في الواحد، والتسيي التاريخي في المطلق. لقد كان النصّ القرآنيّ منطاً للكشف عن تقاطعات الرؤيا فيما كان النصّ الصوّنيّ منطاً للكشف عن تطابقهما، وكأنه بذلك يحقق الهدف الأخير من تقييد النصّ القرآني للحالة البشرية.

نقرأ: "ذهبت فضربت خيمتي عذاة العرش" (أبو يزيد البسطامي).

"أنا النقطة التي تحت الباء". (أبو بكر الشبلي).

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائنٌ فما تمّ موصول وما تمّ بالث

(هي الدين بن عربي).

"ها أنذا قد فليت. قال كذلك منحك البقاء"

حين ترى نفسك علماً أهلك وجوداً لا يتصوّر" (فريد الدين العطار).

إن "الاستعارة — الرؤيا" هنا تحقق بضربة واحدة ما قبل لحظة البداية، وتختزل شوق الإنسان إلى الانفلات من وجوده الضرورة إلى فعل الحرية الكامل دون نقصان.

تشي الرؤيا القرآنية كذلك بكونها رؤيا مترجمة ذات سطوح متعددة ومستويات متباعدة، فهي تصعد من "الصراط المستقيم" إلى "سدرة المنتهى" وقد وجدت الرؤيا الصوفية أن عليها أن تبدأ مما انتهى إليه مجاز النصّ القرآني فأمست مجازها امتداداً أفضياً واحداً للموقف الأخير في (معراج الكينونة) ومن ثمّ فهي تنويعات على آخر نغمة توقّف عندها لحن الجاز القرآني.

إن إيقاع الانفصال هو حتم وجودنا ووجود العالم في أن. إنه مظهر الوجود التاريخي. وقدر الأشياء. لمة دورة كاملة لا بد أن تتم. وبدون هذه الدورة لن يرجع التاريخ إلى المطلق ولن يلتصق به مرة أخرى. وقد سُمّي الله سبحانه الموت، والبعث والحساب رجوعاً فقال:

(يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْجِزُوْا اَمْرَكُمْ مِّنْ دُوْنِ الْكَافِرِيْنَ هٰذَا شَيْءٌ عَجِيْبٌ) (٢) اِنْدَازِ مِتْ

وَسَيَكُنْ اَكْرَامًا ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيْدٌ (٣) (ق: ٢-٣).

﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق: ٨).

ولا بد أن نلاحظ هنا تلك الدلالة المزدوجة في كلمة "الرجع" حيث يرتبط الرجوع في تداعياته برجع الصوت: أي صده، كما لو كان انتفاء الوجود التاريخي للإنسان يعني عودة الصوت ثانية على هيئة الصدى.

أيضاً: ﴿إِنِّي إِلَيَّ رَجْعُكُمْ﴾ (العلق: ٨).

﴿الْفَرِّقَ بَيْنَ اللَّهِ يَتَّقُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣).

﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ لَهُمُ الْمَلاَئِكَةُ رِجْلُهُمْ وَإِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ٤٦).

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَطَرْتُكَ وَرَفَعْتُكَ إِلَيَّ وَطَعْتُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعَلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ لَافِقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران: ٥٥).

﴿ثُمَّ إِلَيَّ رِجْعُهُمْ فَبَيِّنْهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

وربما رَمَزَ النصُّ إلى الوجود التاريخي للإنسان في أحواله المتعددة بـ (الطبق) أي الغطاء فغابت صورة التحولات المتضمنة داخل حيواتنا الفردية عسى هذا النحو:

﴿تَرَكْنِي طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ (الإنشاق: ١٩).

هكذا تجسد الاستعارة صيرورتنا الشخصية: سلسلة من العتبات المترابطة التي تفضح انفصالنا وتصفه بكونه نقيض الديمومة الثابتة لكل.

ثرى ماذا تخفي هذه الأطباق؟ لابد أنها تخفي الوحدة وراء التعدد والمطلق وراء النسبي. إنها تخفي "ولفخت فيه من روحي" تلك الروح التي استعار لها ابن سينا من قبل صورة "الحمامة" فقال:

* يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَنْسُونٍ﴾ (٢٨).

(الحجر: ٢٨).

ويقول: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (٢٩) (السلعة: ٩).

هبطت إليك من أجل الأرفع ووقاء ذات تعزز وتمتع

إذا حركة سريعة نحو الانفصال عن الكينونة الأصلية. ولذلك فهي تكاد تكون حركة مُرغمة. وهذا الإرغام ينطوي على صورة "الرغام" أي التراب الذي مَثَلَ مادة التشكيل الأولى للحياة البشرية كما يقول لنا النص: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ: إِنَّكُمْ لَمِنْ رَبِّهِ مِنَ الْغَيْثِ لَقَالًا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذُرَايِهِ ثُمَّ مِنْ نُفُثِهِ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَنَبْنِيَنَّ لَكُمْ صُورًا وَنُقَرِّبُكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نَحْمِلُكُمْ بِطَفَافٍ ثُمَّ لَتَلْقَوْنَ أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُعَوِّدُ إِلَى أَزْدَلِ الْعُمُرِ لَنُبَدِّلَ لَكُمْ مَنْ يَنْعَدُ عِلْمٌ سِوَا مَا تُوعَدُونَ لِيَأْخُذَ اللَّهُ أُنثَىٰ ذَاتَ لُحْمٍ وَأُنْثَىٰ زَآءَةً وَأَنْتُمْ مِنْ كَذِبٍ ذُوْجٍ بُهِجٍ (٥)﴾ (الحج: ٥). الحياة البشرية إذن انفلتت مُرغم. ولأما كذلك فهي تقف دائماً على أهبة الرجوع. ولعل للمفارقة المدهشة التي تأسست بعد ذلك بفعل "الزمنية" أو "التاريخي" هي ما يلي:

غربة الوجود الإنساني عن نفسه ————— نزوع الرجوع

رغبة الوجود الإنساني في نفسه ————— نزوع الابتعاد

والوجود الزمني أو التاريخي — وفقاً لذلك — هو المظهر الدائب للصراع العنيف بين (غريته عن نفسه) و(رغبته في نفسه).

وما نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد سوى صورتين بُيِّنَا لَنَا ما نطلق عليه الخير والشر. ولأما ينطويان على القدر نفسه من الغواية فهما يحوزان رتبةً واحدةً في تجربة الحياة الإنسانية التي تمثل عند الله اختياراً فيما تمثل من منظور الإنسان حيوة: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَلَئِنَّا لَمُتَّحِنُونَ (٣٥)﴾ (الأنبياء: ٣٥).

ونتيجة لكون الخير والشر، بما يمثلان من نزوعي الرجوع والابتعاد. قرنين متلازمين في آن فقد استعار لهما النصُّ القرآني صورةً واحدةً هي (النجد) فقال تعالى: ﴿وَعَذَابُهُ الثَّغَلَيْنِ (١٠)﴾ (البلد: ١٠)، والنجد المكان العالي كما يقول الشريف الرضي "وإنما سمي تعالى هذين الطريقين بالنجدين لأنه يَنْتَهِيَانِ لِلْمُكَلَّفَيْنِ بَيَانًا وَاضِحًا لِيَتَبَعُوا سَبِيلَ الْخَيْرِ وَيَجْتَنِبُوا سَبِيلَ الشَّرِّ، فَكَانَهُ تَعَالَى يَفْرَطُ الْبَيَانَ لَمَّا قَدْ رَفَعَهُمَا لِلْعُيُونِ وَنَصَبَهُمَا لِلنَّاطِرِينَ^(١).

وبكاد هذا التمثيل الفريد للخير والشر أن يقترب، بهذه الفاعلية الإشارية، مما يُعرَفُ — ضمن ومائل توليد الدلالة — باسم الأظهار أو العرض **Ostension** حيث يُرْفَعُ الشيء المقصود أمام عين المتلقي ليراه مباشرة، فيتخلى عن واقعيته ليتحول إلى علامة^(١).

هنا يصوغ الجاز اللافت رؤيا تجعل الإنسان على مسافة كافية من زمنية وجوده المشخصة لتتيح له تبيين المفارقة بحديثها. ومن ثم فهي تتيح له أصالة الاختيار بعيداً عن تشويشات "الوجود مَعَ أو في.." فهو — في هذه الحالة — يفارق مفارقة وجوده نفسها ليتأملها عن بعد بوصفها مكاناً منقسماً، مثلاً في مستوى ارتفاع واحد. وحين ينتصر الإنسان لـ "نزوع الرجوع" على "نزوع الابتعاد" في وجوده الزمني التاريخي يصير موقفاً للتعالي على إيقاع الانفصال الذي يمثل حتم وجوده، ويعيد اكتشاف المسافة بينه وبين المطلق على أساس من كونها وهماً صنعته انكسار التوازي في لحظة سحيقة البعد شهد خلالها الكون أوله. وربما ردّد حينئذٍ — متجاهلاً قصديّة التقصُّن الصغير فوق محيط الطاقة اللامتناهي بتعبير بوجدانوف — مقالة أبي الحسن الششتري:

غير "ليلى" لم يكن في الحى حى سل متى ما ارتبت عنها كل شئ
قال من أشهد معنى حسنها إنه متشسر والكسل طي

لعلنا في حاجة إلى ملاحظة مسار التعاقب بين الرؤيا القرآنية والرؤيا الصوفية مرة أخرى. فالرؤيا القرآنية ترصد الإنسان بوصفه تاريخاً والعالم بوصفه تدافعاً رصداً متوالياً. ويعني ذلك — فيما يعنيه — أنها تكايد "الوجود الحداثي" وتنتظر إلى اختلافه عن "الوجود القديم" نظرة طويلة ثاقبة. أما الرؤيا الصوفية فهي تحذف — على الأرجح — الزمنية الوسيطة بين الموجودين بما تحويه هذه الزمنية من وقائع الصراع والتحول الظاهرة. وبذلك فهي تفتح الحداث على القديم لتكشف عن خداع النظر الكامن. إنما تُسقط وهمية المسافة لتضعنا في قلب الحقيقة فيما تستعرض الرؤيا القرآنية وهمية المسافة، ابتداءً، وتصور أبعادها؛ أي تتناولها بوصفها الاختبار

(1) Keir ELAM, *The Semiotic Of the Theatre and Drama*, Menthuen London and New York, 1983, p29,30.

القاسي الذي يصهر معدن الإنسان، ويصقل من وجوده، ويدلّه على الله. فالواقع والتاريخ، إذا صحّ التعبير، هما عنة النار التي نعيشها كاملة ثم نجاوزها إلى المطلق من خلال فاعلية المعنى. وما فاعلية المعنى؟ إنها إشباع الوجود الإنساني، واقعاً وتاريخاً، بمنظومة القيم السامية التي تمثل قانوناً مُكرّساً من قِبَلِ الله، والذود عن هذه المنظومة دون كلل.

في الرؤيا القرآنية يلعب النفي والاستبدال دورهما بامتياز: ﴿لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيُتَقَبَّلُوا عَنَّا﴾ (١٢٧) ﴿آل عمران: ١٢٧﴾. ﴿لَمَسَوْا يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (٥٤) ﴿المائدة: ٥٤﴾.

﴿وَأَوْزَقْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْفَوْنَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَقَارِبَهَا إِلَىٰ بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (١٣٧) ﴿الأعراف: ١٣٧﴾.

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَن لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (١١١) ﴿هبة: ١١١﴾. ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (١٧) ﴿الرعد: ١٧﴾.

يمكس الحجاز، بلرجاته المختلفة في الآيات السابقة، مشهداً من مشاهد المجاهدة والصراع والنقض والإحلال والبذل والمنافسة. وما ذلك كله سوى المظهر الحي لرؤيا تولد في صميم حركة التنافر بين الخير والشر؛ بين نزوع الرجوع ونزوع الابتعاد. وتقف رموز مثل "الحبل" و"العصدة" و"الإرث" و"الزبد" بوصفها وسيطاً بين نموذج القيمة العليا وواقعة الوجود الإنساني فتكشف عن كل من الاستجابة والعزوف في علاقة الله بالإنسان.



إن تقاطعات الاختيار الإنساني هي مناطق مباشرة الاحتمال بين المطلق والتاريخ أو هي بؤرة الكمون التي تنبثق منها (الرغبة في...) و (الرغبة عن...) على السواء.

والرؤيا هنا تحمل نبوءة ووعداً كما أنها تحمل إنذاراً ووعداً، إنها تفصح عن المحازما فيما تحتفظ بموضوعية الواقعة الإنسانية. وهي تقدم شرارة الأمل، وتولد الرحمة من قلب القسوة والبطش.

(وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَوْمٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَقَايَاهُمْ قَوْمًا آخَرِينَ) (الأنبياء: ١١).
(بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَنْقَلِبُ فَلِيدًا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِنْهُ نُصِيفُونَ) (الأنبياء: ١٨).

"القرية الظالمة" عود نبات هش، و "الحق" حجر ثقيل يهوي من أعلى. هكذا تمثل الطبيعة طواعية مزدوجة بين الله والإنسان فتستأنس تارة وتوحش تارة أخرى، تنحو نحو الرحمن حيناً وتنحو نحو العافية حيناً ثانياً. كأنها الصورة المرنة للتحويل في الزمن. كأنها وجهان متناوبان لفاعلية المطلق في التاريخ. وبين العفاء والخصب؛ الصورتين المتواترتين للطبيعة، تتقدم الرؤيا — في فضاء المجاز — كي تقارن دوماً بين نمطي الوجود الإنساني في الزمن:

نمط (٢)

كزروع أخرج شطاه فأزره
فاستغلظ فاستوى على سوقه

(الفنح: ١٩)

نمط (١)

فجعلناهم غداة
(المؤمنون: ٤١)

لا يملُّ للتعبير الجمالي أن يكون "ترجمةً لظاهرة المطلق" ولا يملُّ الرمز أن يكون "صورةً يحمته الدائم عن الكائن الأعلى"^(١). وظننا أن الحقيقة تحمل أسرارها دوماً عبر هذا الطريق؛ فالحقيقة — كما يقول أنطوان توسانت — هي ما يُصَصَّر. والامتصاص ليس شيئاً سوى عمل السريرة في ذلك المكان البعيد: دغل الرمز، حيث المجاز والرؤيا، وحيث المسأح والترجمان في الوقت نفسه.

(١) جان برتليمي، بحث في علم الجمال، ت / أنور عبد العزيز، مكتبة غنضة مصر، ١٩٧٠،

وسوف يكشف الله الذي يمثل جوهر الحقيقة الكلية عن نفسه أيضاً في مجاز، وعندئذ يصير المجاز مرآة لذات تتحدث عن نفسها بضمير الغائب فيشي النص بما وشينا به من قبل على النحو الآتي:

١. أصالة المجاز في تعبيره عن الكلي من خلال شق العناصر الجزئية.
٢. إتاحتها للذات أن تنبش عن نفسها كي تمارس انبجاحتها في آخر.
٣. انفتاحه على الحقيقة بوصفها رمزاً لم رؤيا.

يقول تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥).

أي انخفاف معجز يث سحره في الأمداء؟ أي فتنة تطور بأحجتها ؟ وأي حلم هذا يحتوى فيه الله الطبيعي (الشجرة الزيتون) ليسقطه على الكوني، والكوني (الكوكب الدرّي) ليسقطه على الإنساني (زجاجة المصباح) ؟ أليس المجاز هنا هو طاقة الروح كلها وقد شعت في اللغة... شئ يفوق كل شئ ؟.

لقد رأى بعض الفلاسفة العالم ذات يوم قصيدة فذة ملأى بالتطابقات الخفية^(١). وكان ذلك مجازاً أيضاً. ولكنه مجاز يدل على مجاز، لأن الله الذي كسب قصيدة العالم قد اختار أن يصنع رؤياه عن نفسه انطلاقاً من فضاء أماكن ثلاثة: المشكاة والكوكب والشجرة. وما هذه الأماكن كلها إلا جماعاً رمزياً لحقيقة اللامتناهي وراء مكان لا مكان له (لا شرقية ولا غربية) وزمان لا انقطاع فيه.

(١) مرسوعة للمصطلح النقدي، ت / عبد الواحد لؤلؤة، منشورات وزارة الثقافة، بغداد،

الفصل السابع

صورة اليوتوبيا: معراج الواقع

الفصل السابع صورة اليوتوبيا: معراج الواقع

تنهض فكرة اليوتوبيا في جوهرها على ما تنهض عليه فكرة الهجاز نفسه؛ فهي تسعى إلى إبدال شيء بشيء كما في الاستعارة وتسعى إلى أن تثوب عن كل كما في الهجاز المرسل. ولذلك فإن اليوتوبيا تنزع إلى الرؤيا. ومن ثم فهي تحمل رمزية الحقيقة — في جوهرها — دون أن تكونها، وتعبر بنا الضرورة إلى الإمكان. وتتألف لفظة "يوتوبيا" من لفظين يونانيين: توبوس TOPOS ومعناه المكان وأو OU ومعناه ليس، فمعنى اليوتوبيا إذن ما ليس في مكان^(١). أو اللامكان أو اللامتّعن في الواقع للموس.

وإذا كانت اليوتوبيا صورة (اللامكان) فهي صورة "نفي الوجود الفيزيقي" الذي يضطلع بداءة بتحديد النسق الموضوعي للموجود. وهي تعني بذلك أن ذلك الموجود لا يقع تحت سطوة البصر؛ لا يُرى، ولا يسعنا أن نمسك به. ولما كانت علاقات الغياب والحضور — دوماً — تفترض بعضها بعضاً فإن "اللامكان" نفسه يفترض في سلبه مكاناً. ما هذا المكان؟ إنه مكان الاحتمال؛ المكان المُعلّق على رهان أو أمل. وكل احتمال هو لا موجود من عدة لا موجودات تشكل ترجيحات متراوحة داخل ما هو موجود. ودفع أحدها إلى الانشقاق من سلم الإمكان دون غيره يعني جهلاً مقابلاً في توفير شروط انبثاقه. اليوتوبيا بوصفها "لا مكان" تجسّد فارغ يحته قصْد أو نزوع فعّال على الاستلاء. إنها — بمعنى من المعاني — كمون عاكف على ذاته ينتظر أن يُنقَع به حدث في طبيّ الكتمان يرغب في من يعطيه شكلاً.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي ص ٢٤

* يضع يوسف سلامة في مقابل هذا الاحتمال احتمالاً آخر هو أن تكون لفظة يوتوبيا مشتقة من EU اليونانية ومعناها الطيب و TOPOS ومعناها مكان فتكون اليوتوبيا المكان الطيب "الإسلام والتفكير الطوبائي" دار كتعان، دمشق، ١٩٩١، ص ٤٤.

و (طوبى) هي أقرب الكلمات العربية إلى كلمة (يوتوبيا) اليونانية^(١). وهي من طاب الشيء طيباً وطيبة أي زكا وطهره؛ "فَعْلَى" من الطيب قلبوا الباء وأوَّأ لضممة ما قبلها ويقال طوبى لك وطوباك أيضاً وطوبى اسم شجرة في الجنة (المصباح).

نقرأ: ﴿ طَيْبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ (٧٣) (الزمر: ٧٣).

و: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسَنَ مَا أَجْرُ ﴾ (الرعد: ٢٩).

وقرأ "مكوزة الأعرابي" طيبي لهم، فكسر الطاء لتسلم الباء^(٢).

وارتباط "طوبى أو طيبي" في النص القرآني والأثر معاً بـ "الجنة" و"الحلند" يصلها بالمعنيين المفترضين لليوتوبيا في آن.

نفى الموضع المحسوس، ومكانية للثوبة الأبدية.

وينم هذا الاقتران مرة أخرى عن "تأليف المختلف" الذي ينم عنه المجاز (خاصة الاستعارة)؛ فهو يشي على ذلك النحو، بالمكان المتعالي على المكان. وهذه المفارقة تنفتح على الرؤيا إذ تُنبئ أو تنبأ. وهي في الوقت نفسه — تنطق باسم حقيقة تقول: اليوتوبيا أو اللامكان هي تعالي المكان.

وإذا شئنا أن نتقل من مستوى التحايز إلى مستوى الترسلندتالي إلى مستوى الواقع وسعنا أن نقول إن صورة اليوتوبيا هي معراج هذا الواقع مما يعني تخطيه بحال ضرورته إلى بحال إمكانه حيث يحدث أن تقع الرؤيا — كما في رحلة المعراج — موقع الحقيقة من جهة، وترتبط بالداخلي والكلبي قدر ارتباطها بالخارجي والمتعدد من جهة ثانية. بلذلك يُدْفَعُ بالكُمون دفعا خارج ذاته ويُعْطَى حدثُ الكتمان شكله الذي يصبو إليه. وإذا كانت الدار الآخرة أو الجنة بما تمثله من حسن المآب هي اليوتوبيا بوصفها واقعا في المستقبل فإن "المدينة الفاضلة" أي المدينة التي تتمثل في وجودها، القسم الإلهية العليا هي الواقع بوصفه يوتوبيا في حاضرنا ما.

(١) يوسف سلامة: الإسلام والتفكير الطوباوي / هل الإسلام يوتوبيا، دمشق دار كنعان

١٩٩١، ص ٤٤

(٢) الزعريني، الكشف، ج ٢، ص ٥٢٨

* في الأثر أيضا "إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً" و "طوبى شجرة في الجنة".

* يقول تعالى "ثواب الله خير" (القصص / ٨٠) و "لثوبة من عند الله خير" (البقرة / ١٠٣) و

"الله عنده حسن الثواب" (آل عمران / ١٩٥).

الواقع يوتوبيا :

الواقع هو الحاصل والحادث. وهو يتألف من انتظام الوقائع التي يتطوي عليها في علاقات وأنماط تاريخية. ولا يتمثل الواقع في مجموعة من الختميات التي توجب حدوث الظواهر اضطراباً وفقاً لشروط معينة (حيث تصبح حرية الفعل الإنساني هنا هوأ سادماً)، بل يتمثل هذا الواقع — على الحقيقة — في مجموعة من الاحتمالات المرنة والاتفاقات النسبية. وتقضي نظرية الميكانيكا الموجبة ونظرية ميكانيكا الكم (الكوانتم) الجديدة إلى القول بأن "ثمة مجموعات من القوى في الطبيعة تستطيع أن تولد بامتزاجها حركات متساوية الإمكان لا ترجيح لإحداها على الأخرى، ويسمون هذه المجموعات مراكز علم التعين"^(١).

وفي "مركزية علم التعين" يكمن — فيما نرى — مناط الاتصال بين الواقع واليوتوبيا، وتحتل الحرية والإرادة الإنسائيتان موقعيهما بامتياز.

وإذا كان تدخل المراقب في التجربة (كما يدلنا التصور الفلسفي المنبثق من ميكانيكا الكم) يوجه مسار هذه التجربة ويؤثر تأثيراً حاسماً في نتائجها، فإن يوتوبيا الواقع تكتسب تحديداتها أكثر فأكثر عندما ندفع في اتجاه ترجيح إحدى الحركات المتساوية الإمكان بحيث تصبح مجموعتها المولدة مركزاً للتعين.

وإذا انتقلنا من مستوى الطبيعي إلى مستوى الإنساني جاز لنا أن نتساءل: كيف يتصور النص القرآني مجموعة القوى الإنسانية التي تمثل في امتزاجها مركزاً للتعين في الواقع وتولد حركة إمكان مَرَّجحة هي ما نستطيع أن نطلق عليه "يوتوبيا"؟

إن الاستثناء والقصد هما — دون شك — محور خلق اليوتوبيا في المنظور القرآني. وعلى حين يشير الاستثناء إلى نوع الفاعل، فإن القصد يشير إلى ماهية الفعل. و"معراج الواقع" إذن لا يعني — بانطلاقة من زمينة الفاعل والفعل علواً مفارقاً للتشكّل المتحوّل الذي يملكه الإنسان بوصفه تاريخياً، بل يعني الكشف عن جوهر الطبيعة الإنسانية للمشكلة بما هي توجية للتاريخ. إن "معراج الواقع" — بمعنى ما — هو إسقاط للجوهري على العارض بدلاً عما يعنيه الواقع دوماً — في حركته الاتفاقية — من إسقاط العارض على الجوهري.

وإذا كان الواقع يفترض تعبيراً عن الشيء الذي يقع موقعه فإن اليوتوبيا تفترض بدءاً — دفع هذا الشيء إلى الوقوع موقعه الأسمى. ومن ثم فإن "الواقع اليوتوبيا" هو ما يمنح هذا الشيء تعبيره الأسمى كأنه يعرج به من المكان الأدنى للمعنى إلى المكان الأعلى لذلك المعنى نفسه.

والمكان الأعلى للمعنى هو مكان الرؤيا أو اليقظة الداخلية بما هو حضن للحقيقة، كما أنه المكان الذي يتبادل عبره الكلّي الخفيّ وللتعدد الخارجي الإشارة؛ رجع التواصل للمُتَّطِب.

وقد رسم النص هذه الصورة مدخلاً إلى الواقع اليوتوبيا ليكشف عن قوة الاختيار والتوجه:

﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (٩٢) ﴾ (الأنبياء: ٩٢).

"اتحاد التناغم" هنا بين الإنساني والإلهي من جهة وبين الكثرة والوحدة من جهة ثانية هو قصد الواقع في معراجه ولبّ توجّه اليوتوبيا.

إن العلاقة بين "الأمة" و"ربّ الأمة" تنهض على الخضوع والطاعة بوصفهما معنى "العابادة" و"العبودية" معاً. والعبادة فعل يترتب على العبودية. والعبودية انعتاق من سلطة الأشياء كافة، — فهي إذن — حرية من نير الكثرة بالانقياد لقوة واحدة بَنَتْ هذه الكثرة. وربما تجاوب معنى الخضوع والذلّ في (عَبَدَ) بفتح الباء مع معنى الإخضاع والتلذّذ في (عَبَدَ) بتشديد الباء فصار (الله) و (الطريق) بوصفهما مفعولين يتحركان في حقل دلاليّ واحد. وبذلك يكون "الواقع اليوتوبيا" هو الطريق الذي يُعَبِّدُه العابدون ليلسوا من خلاله إلى المعبود. كان هذا الطريق "مُعَبَّداً" بمثل المعراج إلى الله لأن المكان فيه يتعالى على المكان.

ولكن، ما للمعنى الشامل للعبودية بما هي طاعة وعضوع وانقياد؟ إنه تحقق القيم الكلية في الوقائع الجزئية التي يجسدها الواقع.

إن اليوتوبيا، هنا واقعٌ يحقق وحدة القيم الأساسية بما تنطوي عليه كل قيمة من قيم تابعة لها أو مشتقة منها. بذلك يتحقق التوافق مع إيقاع الكلّي بتحقيق الاتحاد بين الواقع والقيمة المقدسة.

* مما جاء في الأثر: إن ربي على صراط مستقيم.

وترتد فكرة "الاتحاد" إلى فكرة تأسيسية مهيمنة هي فكرة (التوحيد). الوحدية هي التوازي التام، وهي إعادة كل انكسار إلى ما قبله حيث تنفرد الأول؛ بماؤه واكتماله واستدارته — العلامة التي تدل على أولية الوعي الذي قذف بالمعنى.

يقول تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)﴾ (الإخلاص: ١-٤).

ويقول: ﴿إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ (٤) رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ (٥)﴾ (الصافات: ٤٤، ٤٥).

ويقول: ﴿وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (١٦٣)﴾ (النقرة: ١٦٣).

ولما "كان الوجود هو الوجود المشخص، فلا بد لهذا المشخص من جوهر أو ضمير وهو الذي رمز إليه بالرقم "واحد" الذي لا سابق له"^١ و"ارتباط الإنسان بالضمير البدئي يجعله في حالة الحرية الكاملة ولكنها حرية صعبة كما يقول الوجوديون. ويخفف من صعوبتها القدرة على تحمل مسئولية الفعل، أي السعي المستمر من أجل الكشف عن أسرار المثل الأعلى؛ وهي الحالة التي يحقق فيها الإنسان الواقع على شكل (مادة). فالواقع المادي هو — في الحقيقة — الأثر الذي يحققه الفعل البشري من خلال منظور المثل الأعلى"^(٧)

(١) عفيفي بمنسي، جماليات الإبداع العربي، مجلة فصول (جماليات الإبداع والضمير

الثقافي) ج-٢، ٦م، ٤ع يوليو/أغسطس/سبتمبر ١٩٨٦، ص ٢٨

(٢) السابق نفسه.

* يقول عفيفي بمنسي في معرض تصويره اللافت لجدلية المنفتح والمنفلس في المدينة العربية الإسلامية: إن افتتاح الملل على فناء داخلي ليس أمراً من قبيل الانفلاق على الذات، بل هو تعبير عن الارتباط بالملك الأعلى. ويقول: في الرقش لا نجد حداً لاشتقاقات الأشكال النجمية، كما لا نجد حداً لتوارد الأشكال النباتية في التوريقات. فالتشكل هنا لا يأخذ بعداً متتهماً بسل مستمراً (لنلاحظ رمزية الانفتاح على اللامتاهي). ويقول: للمادة هي للتل الأعلى وقد تحققت نتيجة الفعل. وما دام الفعل حراً، فإن المادة تكون في حالة ارتقاء ومجاورة مستمرة. ومن هنا كانت الجدلية بين للتل الأعلى والمادة، جدلية حضارية تقدمية. ويقول: ... فلل الأعلى يربط بين الذات وهي نسبية، والأثر وهو نسبي كذلك. وبعبارة أخرى، فإن المطلق وهو الله، بما-

"المدينة الفاضلة" إذن أو "مدينة الله" أثر يتحارب في شكله مع صيغة الوجدانية اللامتناهية، ويتحارب في مضمونه مع رحلة القيم الثلاث: تنوعاته كلها تستجيب لنموذج كليٍّ ينمُّ عن تضافر الموافقة والكمال والديمومة. و"العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالجمتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني"^(١). والتدرج الوظيفي في "اليوتوبيا الإسلامية" لا يخلق مجتمعاً هيراركيّاً صارماً بالمعنى المتداول، ولكنه يحقق تعيينات القيم من خلال الاستثناء والقصد أي من خلال نوع الفاعل وماهية الفعل؛ فقيمة العدالة (المساواة والحرية) تتعين في فعل الحكم وشخصية الحاكم ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، وقيمة الحب تتعين تارة في فعل التوادُّ والمشاركة وشخصية المجتمع كله. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨). وتارة في فعل الزواج والمعاشرة وشخصية الرجل والمرأة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكَرُونَ﴾ (الروم: ٢١)، وقيمة القوة (المعرفة والعلم) تتعين في فعل التمكن والتصرف وشخصية العالم ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفُضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل: ١٦). وتتحد القيم السابقة جميعاً لتخلق النموذج الجمالي الشامل في الوجود المشخص كان "العالم الواقعي هو حصيلة النظام الجمالي. والنظام الجمالي مشتق من دعوة الله"^(٢).

إن العمل على تأسيس الروح الإلهي داخل مادة الواقع وتأسيس فاعلية هذا الروح يجعل من اليوتوبيا مكاناً يتخطى صورته المادية إلى مجال طاقةٍ خفيٍّ تنبعث

هو قيمة روحية عالية، هو الذي يربط بين للادي الكائن الفاعل، وبين للادي الأثر المفعول (جماليات الإبداع العربي/فصول ٦٤ ع ١٩٨٦/ص ٢٧، ٢٨، ٢٩) — جماليات الإبداع والتغير الثقافي جـ ٢.

(١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع / دار الإنشاء للطباعة النشر / طرابلس، لبنان، ١٩٧٤، ص ٥٢.

(٢) وابتهد، الحقيقة تتكون، ص ٩٤.

منه إشعاعات الوعي الأول بكمال الذات الواحدة حد أن يبدو ذلك المكان على أهبة التحول — من لحال رفاقته وشفافيته — إلى "لوجوس" أو "كلمة".
إن اليوتوبيا — بمعنى من المعاني — مكان لمعجزة الكلمة الأصلية: هذه المعجزة التي يتحد فيها العقل والخيال عبر مهادهما الأول لاستعادة التضام الأسري بين أجزاء الصورة الواحدة.

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقْبَضُوا الثَّوَرَةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْفَلُوا مِنْ فَوَاحِشِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ٦٦).

وهذه الصورة لتراسل الشعور بين "كلمة الله" و"عطاء الطبيعة" و"فعل الإنسان" هي الصورة التي تفتح عليها "المدينة الفاضلة" أو "اليوتوبيا" في تحقيقها بوصفها مبدأ لوحدة الوجود. فالـيوتوبيا "تقع" فعلياً داخل المسافة التي تفصل الذات عن ذاتها^(١). والشعور بهذه المسافة هو الذي يدفع إلى التثام الثانية المتباعدة في وحدة موضعية ثم يدفع هذه الوحدة إلى الاندراج تحت وحدة أكبر ذات نسق موضعي أكثر سعة (الطبيعة والكون) ثم يدفع بكلتا الوحدتين إلى الولوج في الوحدة المجردة (الله بوصفه المطلق). والشعور إذن "هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود"^(٢). وما دام الأمر كذلك فإن القوة هي مناط التراسل الشعوري بين "الكلمة" و"الطبيعة" و"الفعل الإنساني"، وهي مركز التعيين الذي يعكس في ذلك السياق كلاً من الحب والعدالة في مادة الواقع، ويصل بين كمن الإدراك والإرادة والرغبة وتجلي المظاهر والأفعال. القوة هي القيمة التي تصل بين الشكل والمضمون وتجعل من التمكن والتصرف مهاداً للفاعلية الإنسانية.

﴿ أَلَمْ نَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ (البقرة: ٢٠).

(١) يوسف سلامة، الإسلام والتفكير الطوباوي، ص ٤٥.

(٢) حسن حنفي، التراث والتحديث، ص ١٥٦، المركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة.

يبد أن تأسيس اليوتوبيا على ضلع واحد أو ضلعين من أضلاع مثلث القيم يُعدّ تجزئاً لوحدة الأصل الفاعلة. فالله هو السلام الرحيم العدل القوي العليم... الخ. والجمال هو أيقونة هذه الصفات مجتمعة. واليوتوبيا هي رمز الأيقونة فهي رمز لشمولية (الأسماء/الصفات/القيم) واتحادها في ذات.

يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ٣١).

ويقول: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَلُوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمُّنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤).

وإذا كانت الوجدانية مبدأ القيم الجامعة "لا إله إلا هو" فالحب (الرحمن الرحيم، السلام) والقوة (عالم الغيب والشهادة، الخالق المهيمن، العزيز الجبار) والعدالة (المملك، الحكيم) توافقات لا غنى لبعضها عن بعض، إذ أن كل واحد من هذه التوافقات يحيل إلى الآخر ويتصادى معه تصادياً متكرراً. وجماع تلك القيم هو النموذج الكامل (للحقيقة الأولى) التي يُمثلُ (الحق) صورة منشودة لها في عالم الواقع الإنساني:

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَوُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (١٨١) (الأعراف: ١٨١).

وَيُمَثِّلُ الفعل الإنساني — فيما ينبغي أن يكون — استجابة لهذه الحقيقة وانغيازاً لها فيأخذ شكله ومضمونه على هذا النحو: ﴿الْقَائِلُونَ الْقَائِدُونَ الْخَامِدُونَ السَّالِكُونَ الرَّائِكُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالْقَائِدُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْخَالِفُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَيَنْتَرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١١٢) (التوبة: ١١٢).

و: ﴿وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٥) (التوبة: ١٠٥).

و: ﴿لَنْ تَقَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِنْهُ لِحُبِّهِ﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿أَلَا تَطْفِئُونَ فِي الْمِيزَانِ (٨) وَتَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (٩)﴾

(الرحمن: ٨، ٩).

- و: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَلْتُمُوا بِهَا إِلَى الْحُكَمِ ﴾ (البقرة: ١٨٨).
- و: ﴿ وَمَا يَقُولُهَا إِلَّا الْقَالَمُونَ ﴾ (المنكوت: ٤٣).
- و: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْتَمِدُونَ ﴾ (الروم: ٢٣).
- و: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١).
- و: ﴿ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ ﴾ (البقرة: ١٧٧).
- و: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴾ (البقرة: ١٧٧).
- و: ﴿ غُلُّوا مَا آتَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ٦٣).
- و: ﴿ وَأَعِزُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

لعل كل هذه التحاولات بين القيم الثلاث: الحب والقوة والعدالة، في النص القرآني، تكشف عن توتر المجال الواحد وانشداد حركة عناصره بعضها إلى بعض مما يجعل استبعاد قيمة من القيم أو عبورها وهياً في الحركة الكلية للفعل والفاعل على السواء، وارتقاء في عصب الطموح الفعلي إلى المعراج بالواقع نحو نموذج المجال الكامل الذي لا يحتره نقصان.

واليوتوبيا — في النص القرآني — ليست "جنة أرضية" يجني فيها الإنسان ما شاء من اللذة والراحة المتواصلين، بل هي مكان الاندماج المستمر في جهاد النفي الدائب الذي تعمل من خلاله الضرورة الزمنية والتاريخية. ومما لاشك فيه "أن علو الذات على ذاتها، أو تجاوزها لذاتها باستمرار هو الطاقة المبدعة لليوتوبيا ذاتها"^(١). إن هذا العلو أو التجاوز الذي لا ينقطع هو المنطق الفعلي لحركة المعراج التي يتلبسها الواقع كي يحل في إهاب اليوتوبيا.

يقول تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ (البلد: ٤).

ويقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلًا ﴾ (الإنشاق: ٦).

وإذا كانت الضرورة الزمنية هنا تمثل في ذاتها نفيًا بما تنطوي عليه من نصب ومشقة، فإن حركة (نفي النفي) التي تسعى إليها اليوتوبيا ليست — في منظور النص القرآني — سوى إضفاء غائية بعينها على هذه الضرورة الزمنية بحيث تنقلب هذه الضرورة نفسها إلى فعل حر، وتلك الغائية هي الترويح أو الرجوع: ﴿ وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (الزمر: ٥٤).

اليوتوبيا بوصفها فعلاً:

اليوتوبيا في جماع معناها نوع من اتشاق المجاوزة والتفرد. إنها وحدة قائمة في قلب الكثرة، وتناغم قائم في قلب التنافر والتشتت والعرضية. وهي حجر (القصدية) الدوار. والأمل هو المولد الحقيقي لهذه القصدية المستمرة. وتنبع جدلية فعل اليوتوبيا من صراع هذا الأمل مع اليأس. فكل يأس من الواقع لن يجددنا شيئاً ما لم يكن قرين الأمل في اليوتوبيا التي تعني معراج ذلك الواقع إلى أفق اتصاله بالله. إن "التعارض مع الأنا" من ناحية و"تعارض" تلك الأنا مع "الأخر" أو "الهم" من ناحية ثانية هما مناطا بإبداع "الأنا والأخر" الجديدين، وذلك على المستوى الفردي والجمعي معاً.

وبعني التعارض الأول مجاوزة وجود ما لذاته فيما يعني التعارض الثاني تفرد شكل هذا الوجود — عن طريق مجاوزته لذاته — بين أشكال الوجود الأخرى.

وبدلنا الله على هذين التعارضين بوصفهما حدثاً على المجاوزة والتفرد كليهما يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

ويقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَبَدَّلَكُمْ أَنْفَكُمْ وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (٤٨) * (المائدة: ٤٨).

* كان مما جاء في الأثر عليه أفضل الصلاة والسلام (نفس للمؤمن عدوه)

على المستوى الفردي نقرأ قوله تعالى: "إن النفس لأماره بالسوء" (يوسف/٥٣) "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء/٧٩) أما على المستوى الجمعي فنقرأ "وقطعناهم في الأرض مما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك" (الأعراف/١٦٨).

* قال تعالى أيضاً: "وما كان النّس إلا أمة واحدة فاختلّفوا" (يونس/١٩) ويقول: "كان الناس أمة واحدة فبعث النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاحقهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" (البقرة/٢١٣).

وتنحو اليوتوبيا الإسلامية نحو الامتداد أذ تحاول استرجاع الوحدة الأصلية فيما قبل انكسارها بالاختلاف الذي يمثل عارضا. وفي الزمن يمثل فعل الامتداد ذلك "المضارع المستمر" is doing الذي يظل يفعل عبر الحاضر للمستقبلي انطلاقاً من وجوده القديم was bieng.

ويعمل التعارض الأول دوماً على "الطرد" خارجاً أي حذف ما ليس يوتوبياً من اليوتوبيا بينما يعمل التعارض الثاني دوماً على "الجذب" داخلياً أي على استقطاب "الأخر أو الأهم" إلى مكان الأنا. وإذا كانت الأنا، فلسفياً، جوهرًا يحمل أعراض الشعور الواقعي فإن استقطابها الآخر إلى مكانها تعبير عن رغبة هذه الأنا (فردية كانت أو جماعية) في "التجوهر" الكلي، وفي الاتساع والنمو اللذين يمنحان وجودها آفاقاً بعيدة التجانس.

وإذا كانت الذات اجتماعيًا، هي مفهوم الشخصية عن نفسها أو طريقة إدراكها لنفسها فإن تجاوزها وتفردها تعبير عن رغبة هذه الذات (فردية كانت أو جماعية) في جعل مفهومها (عن) أو إدراكها (لـ) نفسها يتسم بالكلية والتعالي وعدم الانقسام.

فضاء اليوتوبيا إحد فضاء حركة تتردد بين النفي والإثبات الدائين. وما الحرية والتنوع والتفرد إلا تجليات هذه الحركة بوصفها تقاطعاً طارفاً مع حركة تسحق الواقع في نير بجانته. اليوتوبيا هي الواقع اللاجاني لإنسان يجدد وظيفة التاريخ في كل مرة بما يتفق مع بهاء النموذج الأصلي في وحدته الكلية ولا تناهيه الزمن^{*}. فعل اليوتوبيا — تأسيساً على ما سبق — هو انفراج الحقيقة عن وجوها بجمعة في نظام ينطوي على حيوية تفاعلاته المستمرة (الضرورة، الحرية — التنوع، الوحدة — التفرد، الصياغة الكلية).

اليوتوبيا كذلك تعبير عن بذل الطاقة وفق إيقاع مستمر سطوي عليه قصيدة الأمل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٣٥)، ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج: ٧٨)، ﴿وَمَنْ جَاهَدْ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (٦) (العنكبوت: ٦).

* يؤكد جان بياجي فكرة استقلال البنيات عن التاريخ حين يقرر أن البنيات قديمة والوظائف هي التي تتحدد. ألا يكون التاريخ بذلك هو منحنيات التجدد الوظيفي لبنيات ثابته؟..

ولما كانت اليوتوبيا تجلياً لنموذج وحدة القيم الأساسية (الحب والقوة والعدالة)* كانت الحرية التي تسمي الوجود اليوتوبي تضربُ بجلودها في قيمة "العدالة" لأنها تحرر الجميع من النقص وتوهمهم للانفتاح على إمكان التعالي والاكتمال، كما كان التنوع يضرب بجلوده في قيمة "الحب" لأنه يحقق الخير في أشكال كثيرة يعمل كل منها في سياق الزمنية الخاصة لجماعة ما أو تاريخيتها، مما يجعل من السلام والرحمة ضريين من ضروب المرونة في بنية القيم، وبالمثل، كان التفرد يضرب بجلوده في قيمة "القوة" لأنه يتأسس في مهاد المعرفة والعلم حيث تكتسب الذات تميزها وتمايزها من خلال فعل التمكين والتصريف: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (١١) (المجادلة: ١١).

* أفاض بول تيليتش في شرح هذا النموذج وتفسيره انطلاقاً من كونه وحدة أصلية ناظمة، وصادرة عن الله. وقد تمثلنا هذه الفكرة الأساسية في كتابه "الحب، والقوة، والعدالة" وأعدنا إنتاجها وفقاً لسياق الرؤية الإسلامية.

الفصل الثامن
التناص: الأفكار المحورية
وظاهرة التوازي

الفصل الثامن

التناسخ: الأفكار المحورية وظاهرة التوازي

التناسخ هو مظهر التشابه الذي يحتفظ بالاختلاف رجعاً لتعديل المعنى وزيادته. والتناسخ في الأفكار والرؤى بين النص القرآني وغيره من النصوص يعكس شيئين: أولهما وقوع بعض التأملات الكبرى للإنسان موقع الحقيقة التي يصورها الله سبحانه ويدل عليها في كلامه، وثانيهما توارد القيم الأسس نفسها وتواترها في النصوص الدينية للدولة بلغات مختلفة. وهذا التفاعل المزدوج بين النص القرآني من ناحية والنصين الإنجيلي والتوراتي من ناحية ثانية ثم بين النص القرآني مرة أخرى وبين النصوص الإنسانية الرفيعة إنما يكشف عن البنية العميقة الواحدة للظاهرة الإنسانية المعيرة عن الحقائق الكبرى والمصورة لها.

وإذا كان الكلام — كما يعرفه أبو الحسن الأشعري — معنى قائماً في النفس، فإن التعبير اللفظي هو ما يعطي ذلك المعنى شكله ومادته، أي قوامه الخارجي المتحرك في فضاء الواقع المشترك للذوات.

ولعل أفراد الجنس البشري جميعاً يشتركون في مجموعة أفكار محورية تجعل استجاباتهم للوجود متماثلة بصورة نسبية كما يؤكد "باصتيان". ويذهب "روبرت لوي" إلى أن ثمة وحدة نفسية للشعوب، وأن هذه الوحدة النفسية تلغى المجتمعات الإنسانية دوماً نحو تكرار أفكارها. نحن، هنا، أمام ثوابت معرفية تشكل الطبيعة الأصلية للوجود الإنساني في أحد قطبيها.. هذا القطب بعينه يُمثَلُ الحيز المشترك في الوعي بين الإنسان والمطلق؛ أي يُمثَلُ ما هو الهَيُّ في الإنسان.

في إحدى ترنيمات المديح الفرعونية إلى الإله "رع" نقراً (من كتاب الموتى): أيتها المادة المقدسة التي أنت منها إلى الوجود كل أشكال الحياة.. لقد بعثت الكلمة والأرض غمرها الصمت. أيها الواحد الوحيد الذي عاش في السماء قبل البدء، قبل أن تُصنع الأرض والجيال. أيها العلاء.

أيها الرب الواحد الوحيد.. صانع الأشياء الكاتنة.. صانع ألسنة هبّة الآلهة (أي من جعلت صحبة الآلهة ينطقون بلسان واحد) ^(١).

كما نقرأ من (كتاب التار) الذي يحوى الحكمة الصينية المقدسة ما يلي:
على نحو غامض تكوّن وتشكل، ووُجد قبل السماء والأرض. يقف ثابتاً لا يتغير، أمام الصمت والفراغ.

حاضر أبداً، ودائم الحركة. ربما يكون هو أم العشرة آلاف شيء. أنا لا أعرف له أسماء، فلتستغ "التار". ولأننا لا نملك كلمات أفضل، فلنأطلق عليه وصف: عظيم.

ولأنه عظيم فهو يسبح.

يسبح بعيداً جداً..

وعندما يصبح في كل الأبعاد،

فإنه يرجع من جديد^(١).

ونقرأ أيضاً من سفر البداية السومري:

"إن الإله الذي أخرج كل شيء نافع، الإله الذي لا مبدل لكلماته "الليل" الذي أنبت الحب والمرعى أبعد السماء عن الأرض.

وأبعد الأرض عن السماء"^(٢).

بغض النظر عن فكرة "التمثيل والتجسيد" أو فكرة "الواحدية المطلقة" فإن ثمة فكرة محورية تتردد عبر العصور وتسعى إلى بلورة ذاتها؛ هذه الفكرة هي "الوجود الماقبلي لإله عظيم يستحق التمجيد هو مصدر كل شيء وهو القوة المارقة واللامارقة في آن، الفاعلة بالكلمة، والأبدية المحضورة".

وهذه الأبعاد الأربعة الأساسية: الماقبلية، وأهلية التمجيد، وقوة الفعل وإرادته، والديمومة، تُمثّل في الوحدة النفسية للبشر مجال الزرع إلى التعرف على المطلق، والاتصال به، وتعويض النقص والضعف الإنسانيين من خلاله.

وسوف يؤكد كل من "العهد القديم" و"العهد الجديد"، فيما بعد، مجال ذلك الزرع مرة بعد أخرى بصورة أكثر اكتمالاً وأشد فاعلية، فالزمر تطلع علينا بهذا الشوق للزرع وهذه الحميمة اللتاعة.

(١) الطريق إلى الفضيلة، ص ٣٩.

(٢) مغامرة العقل الأروى. ص ٢٨، ٢٩.

كما يشتااق الإيّل إلى جداول المياه هكذا تشتااق نفسي إليك يا الله. عطشت نفسي إلى الله، إلى الإله الحي.
مقّى أجمي وأترأى قدام الله.
صارت لي دموعي غبراً نهاراً وليلاً.
إذا قيل لي كل يوم أين إلهك.....
لماذا أنت متحنية يا نفسي ولماذا تتنين فيّ، أرتجي الله لأنني بعد أحده لأجل
خلاص وجهه. (مزمور: ٤٢).

أما رؤيا يوحنا اللاهوتي فتشخص لنا في الإصحاح السابع بحال الخروج إلى المطلق على هذا النحو الرمزي الجامع:
وجميع الملائكة كانوا واقفين حول العرش والشيوخ والحيوانات الأربعة وغرّوا أمام العرش على وجوههم وسجدوا لله قائلين آمين. البركة والمجد والحكمة والشكر والكرامة والقُدرة والقوة إلحنا إلى أبد الأبدين آمين.
ويعطينا بعض من شعر ما قيل الإسلام رؤية واضحة عن بحال الخروج نفسه وقد صار أكثر نضجاً بما انطوى عليه من تزيه وتجريد سوف تؤكدهما روح التعبير القرآني وتتجاوب معهما على نحو مذهش..
ينشد ورقة بن نوفل:

سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به وقبل مسيح الجودي والجَمَدُ
مسخر كل ما تحت السماء له لا ينبغي أن يناوي ملكه أحدُ
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإله ويودي المال والوكْدُ^(١)

وينشد محمد بن الضحاك عن الخزامي عن أبيه يزيد بن عمرو بن نفيل:
أسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذبا زلالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صغرا تقالا

(١) الأغاني لأبي الفرج لأصفهاني على بن الحسن. ج٣ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٨، ص ١٢١

دحاجها فلما استوت شلها سواء وأرسي عليها الجبالا
وأنشد النبي ﷺ قول أمية:

الحمد لله مسمينا ومصبحنا باخير صبحنا ربي ومسانا
فقال: إن كاد أمية ليسلم.

ويصل النص القرآني إلى أهمي صور التعبير المشبع عن مجال العروج السابق في
سورة الفاتحة التي تمثل في كل صلاة بداية متكررة تفتح أفق التعرف والاتصال
والطلب، وهي في الوقت نفسه تمثل مفتاحاً للنص بأكمله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾ (الفاتحة: ١-٧).

وسوف نوميئ مفتحات كثيرة بعد ذلك إلى زوايا مختلفة لتصوير البهاء والتفرد
والكمال والمجد والتعالي، أي المشهد الممتد دون حدود لذات الله سبحانه في
انفصالها واتصالها معاً:

﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١) لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢) هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ
وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣)﴾ (الحديد: ١-٣).

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١) الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ
لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْقُدُورُ (٢)﴾ (الملك: ٢٠١).

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَلَّبَ فَهُدًى (٣) وَالَّذِي
أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ خَعِاءً آخِوًى (٥)﴾ (الأعلى: ١-٥).

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَأَنْتُمْ يُكُنْ لَهُ كُفُوًا
أَحَدٌ (٤)﴾ (الإخلاص: ١-٤).

أما الفكرة الخورية الثانية فهي فكرة "المادية البدنية الواحدة للحياة على
اختلاف أنواع الأحياء".

وسوف يدهشنا أن نقرأ لطاليس أقدم فلاسفة اليونان هذه المقولة "الكل هو
ماء". ولكننا نلتقي بعد ذلك الفكرة نفسها في أسطورة بابلية تقول "في تلسلي

الأزمان الأولى. لم يكن سوى المياه". ونجدنا أسطورة سومرية عن "مياه التكوين" وعن "أنكى" إله الفجر فتقول.

"بعد أن تفرقت مياه التكوين وعمت البركة أقطار السماء وغطى الزرع والعشب وجه الأرض أنكى إلى الفجر، أنكى، الملك أنكى، الرب الذي يقرر المصائر بنى بيته من فضة ولا زورد"^(١).

ولن يتعد التكوين التوراتي كثيراً عن هذه الفكرة المحورية حين يقرر أنه في "البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجهه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه".

ولعل الجملة الأخيرة على وجه التحديد "وروح الله يرف على وجه المياه" هي المقارب الدلالي لقوله تعالى في سورة هود "وكان عرشه على الماء".

بيد أن النص القرآني يؤكد صراحة مقولة الماء بوصفه المادة البدئية للحياة في آيتين محددين على هذا النحو:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٣٠) (الأنبياء: ٣٠)،
﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (٤٥) (النور: ٤٥)

كان الحياة — في جوهرها — قد انبثقت من السيولة أو — على وجه أكثر دقة — من البين المنتظمة للمقعدة التي تشكلت داخل حالة السيولة. ويشير "موريس بوكاي" إلى أن كلمة "الماء" تنطبق في النص القرآني على ماء السماء والمحيطات والسائل للنوي سواء بسواء^(٢).

إن فكرة "الكل هو واحد" بما تنطوي عليه من كون المؤلف مصدراً أولياً للمختلفات كلها هي إحدى الأفكار المحورية الثابتة في وعي الإنسان منذ بزوغ فجر ذلك الوعي.

(١) مغامرة العقل الأولى. ص ٣٩.

* يقول تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ (٥) ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ كَلَفٍ﴾ (٦) ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (٧) (الطارق: ٥-٧)، ويقول تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا مِنْ مَلَأَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (٨) (السجدة: ٨).

(٢) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص ٢١٢.

وقد أسس النصُّ القرآنيُّ هذه الفكرة، وأعطاهما تحديدًا الأخير بما يتحارب مع أقدم حدوث الفلسفة وأقدم خيالات الأسطورة في آن. والفكرة المحورية الثالثة هي "التماثل الإلهي في الذات الإنسانية، وانطواء هذه الذات على نفخة من روح المطلق". وقد أفضى ذلك في كثير من الأحيان إلى قصور في الفهم ادعى أنسنة الإلهي أو تأليه الإنساني عن طريق نوع من "الاتحاد" الطارف بين الماهيتين.

وقد قدّم لنا التاريخ صورةً لهذا التقيُّص عبر تنوعات عدة تشي كلها بالدلالة نفسها: "الإنسان الإله" ثم جاء النص القرآني ليعدل من تلك الدلالة بتحويله الماهية إلى صفة متحدثاً عن "الإنسان المخلوق بنفخة من روح الله" بوصفه خليفة لله سبحانه.

وبذلك أراح موضوعه المقارنة من دائرة المفهوم إلى دائرة الوظيفة. نقرأ من (كتاب الموتي):

"عبدًا تسمجد يا أوزيريس أون نفر الإله العظيم (...) ملك الأبد... سيد الخلود الذي عبر في وجه ملايين السنوات. الابن البكر لرحم "نوت" من بلدة "سب إربعت". سيد ملوك الشمال والجنوب.. رب التاج الأبيض النبيل" (١).

ونقرأ من إحدى أساطير الخنود الحمر:

"انصب الأب الأول هنود الجوراني في الظلمة، تضيؤه انعكاسات قلبه ذاته، وخلق اللهب والفضاب الرقيق" (٢).

ومن أسطورة أخرى:

"جعل الأب الأول الأرض تولد من طرف صولجانه وغطاها بالوبر" (٣).

ويشير "جفري بارندر" في كتابه عن "المعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة" إلى ظاهرة "عبادة الإمبراطور" بوصفه واحداً من الآلهة فيقول: إن ثمة

* وفي الحديث القدسي أيضاً: عبيدي أطعني أحملك عبداً رباتياً تقول للشيء كن فيكون.

(١) كتاب الموتي. ص ١٠.

(٢) ذاكرة النار / الأصوات الأولى ص ٢٥.

(٣) السابق، ص ٢٧.

ترنيمه كانت تُنشد للإمبراطور "تيوس" و"زيوس" وآلهة روما تنتهي بعبارة "نعماك يا أبوللو، نعماك يا تيوس يا مخلصنا" ^(١).

يؤكد النص القرآني فكرة تأصل روح الله سبحانه في الإنسان، ويعزف على الوتر القديم نفسه لحناً أكثر انضباطاً، إذ يعدّل من سياق العلاقة بحيث تكشف — في صميمها — عن بعدين متوازنين: بعد التمازج، وبعد المسافة.

ونلمح انتماء البعد الأول إلى الزمن وانتماء البعد الثاني إلى المكان فنقرأ:

﴿إِذَا سَوَّيْتُهُ وَلَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقُوتُوا لَهُ مَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩).

ونقرأ:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠)، ﴿وَقُتِلَ الْإِسْرَافِيُّ﴾ (الأنعام: ١٦٥).

الفكرة المحورية الرابعة هي "الحياة وراء الحياة" أو "امتداد حياة الإنسان فيما بعد الموت والفتاحها على المثوية أو العقاب" فثمة جزء موحّل يمتلك حضوره بدءاً من أولى لحظات الغياب عن حياتنا تلك، ولحمة باب للعدل الإلهي يفتح عندما يُغلق باب الاختبار الدنيوي. إن للروح مآلاً ينتظرها، وعليها أن تجتهد في السعي إليه شاءت أم أبى. ولا بد لهذه الفكرة أن تكون نتاجاً للفكرتين الأولى والثالثة معاً؛ أي نتاجاً لوجود الإله، ومثيل الإنسان لإرادة ذلك الإله في الوجود. وما (كتاب الموتى) الفرعوني بأكمله إلا انعكاساً لافتاً لفكرة "الحياة الأخرى". وفي الفصل الخامس عشر من ذلك الكتاب يعقب كل تضرع إلى رب الأبدية والخلود جواب واحد تنصدي إيقاعات تكراره:

"لتضمن لي طريقاً عسى أن أعبر عليه في سلام لأنني عادلٌ وحق. لم أنطق بالكاذب عامداً ولا أرتكبت التهمة خداعاً" ^(٢).

ونقرأ من سفر دنيال في العهد القديم:

"كثيرون من الرافدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار، للإزدراء الأبدى".

(١) للمعتقدات الدينية لدى الشعوب القديمة. ص ١٠٢.

(٢) كتاب الموتى. ص ٣٢، ٣٣، ٣٤.

كما أننا لن نعلم في كثير من الأساطير وأسفار العالم الأسفل وديانات الأسرار ظاهرة "القيام من الموت" أو "عبور حاجز الصمت الأبدي" إلى حياة جديدة لها قوانينها الخاصة. وفي أسطورة للهند الحمر بعنوان "البعث" نقراً:
"بعد خمسة أيام، كالعادة، كان الموتى يعودون إلى البيرو يحتسون قدحاً من
خمر الدرة ويقولون: نحن الآن خالدون" (١).

أما النص القرآني المُعْجَز فيصف المشهد على هذا النحو:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاحِظٌ ۚ ﴿٦﴾ فَلَمَّا مَنَ أَوْبَىٰ كِتَابَهُ يَمِينَهُ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا سَعِيًّا ﴿٨﴾ وَيَتَقَلَّبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مُسْرُورًا ﴿٩﴾ وَأَمَّا مَنَ أَوْبَىٰ كِتَابَهُ وَزَادَ ظُهُورَهُ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَنْدُخُو قُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَتَصَلَّىٰ سَعِيًّا ﴿١٢﴾﴾

(الانشقاق: ٦-١٢).

و: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَاءُ لَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَحِمَىٰ اللَّهُ عَنْهُمْ وَعَمِلُوا عَمَلَهُ فَلَئِن لَّمِنْ خَشِيَ رَبَّهُ ﴿٨﴾﴾ (البينة: ٨٧).

و: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِي سِدْرٍ مَخْشُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنْشُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ وَنَهَارٍ مُّسْكُوبٍ ﴿٣١﴾ وَلَا تَلَاكُهُمْ كِبَرَةٌ ﴿٣٢﴾ وَلَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْشُوعَةٌ ﴿٣٣﴾ وَلِكُرْشٍ مُّزْفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾ وَلَا أَنْشَاءٍ لَهُنَّ إِنْشَاءٌ ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ غُرَابًا أُرْثَاهَا ﴿٣٧﴾ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ ﴿٣٨﴾ تِلْكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَتِلْكَ مِنَ الْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾ وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِي سُمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾ لَا تَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾ لَهُمْ كَأَلُوا قَبْلَ ذَلِكَ ثَغْلَيْنِ ﴿٤٥﴾ وَكَأَلُوا بُصُرُونَ عَلَى الْحِثِّ الْقَظِيمِ ﴿٤٦﴾ وَكَأَلُوا يَقُولُونَ أَلَيْسَ مِنَّا وَكُنَّا ثَوَابِهَا وَعِظَامُهَا لَمْ يَتَّبِعُوا ﴿٤٧﴾ أَوْ أَتَانَا الْوَلَدُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتٍ يَوْمَ مَقْلُومٍ ﴿٥٠﴾﴾ (الواقعة: ٢٧-٥٠).

هناك فكرة محورية خامسة تقع في منتصف الحلقة تماماً بين بدايات الوجود ولهاياته، أي ألما تقع في قلب التاريخ وهي فكرة "عجز الشر عن الاستمرار". بما تنطوي عليه من إمكان تحجیل الجزء الإلهي، كان وجهاً من وجوه العدالة يقتضي تحوّل المادة البدئية للحياة إلى ضد قصديتها فتصبح لعنة مهيمنة طاغية عندما يصل الانحراف عن الإذعان لإرادة الله إلى ذروة هيئته أو طغيانه. وتجد هذه الفكرة صورتها الأساسية في (الطوفان)؛ في التطهر من الإثم العظيم بالماء الذي كان مبدأ كل شيء حي.

نقرأ في سفر الطوفان السومري:

"هب العاصفة كلها دفعة واحدة ومعها انداحت سيول الطوفان فوق وجه الأرض ولسبعة أيام وسبع ليال غمرت سيول الأمطار وجه الأرض ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه العظيمة ثم ظهر "أنو" (إله الشمس) ناشراً ضوئه في السماء على الأرض" (١).

ونقرأ في سفر الطوفان البابلي:

"عصفت الريح العاتية يوماً كاملاً، بعنف عصفت، أتت على الناس وحصدتهم كما الحارب حتى عمى الأخ عن أخيه وبات أهل السماء لا يرون أهل الأرض حتى الألهة ذعروا من هول الطوفان" (٢).

وفي أسطورة (الطوفان) لدى الهنود الحمر نقرأ:

"كانت الفيران والطيور تنعم بالأغذية الشهية. والناس، لا، الذي يصعد ويهبط غارقاً في الولاكم، لم يكن يدعو أحداً لمشاركته. والبشر الذين حاولوا التسلق سقطوا مرتطمين بالأرض. — ماذا نفعل؟.

استحضر أحد الزعماء بلطة في حلمه. واستيقظ وفي يده ضفدع. حبط بالضفدع البليذع الهائل لشجرة الرخاء لكن كبد الحيوان للمسكين طفر من فمه. — كذب هذا الحلم.

(١) مغامرة العقل الأول ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) السابق، ص ١٣٢.

حلم زعيم آخر- طلب بلطة من أب الجميع. فحذر الأب من أن الشجرة ستنتقم، لكنه بعث ببغاء أحر. قابضاً على الببغاء، أسقط ذلك الزعيم شجرة الرخاء. فتساقط على الأرض مطر من الأطعمة وأصمت الجلبة الأرض. عندها، انفجرت في قاع الأنهار أشد الأعاصير عنفاً. ارتفعت المياه، وغطت العالم. من البشر لم ينج سوى واحد فقط. سبح وسبح، أياماً وليالي، حتى استطاع التشبث بقمة نخلة كانت تبرز فوق المياه^(١).

ونقرأ في سفر التكوين من العهد القديم:

"ولما كان نوح ابن ست مائة سنة صار طوفان الماء على الأرض. فدخل نوح وبنيه وامراته ونساء بنيه معه إلى الفلك من وجه مياه الطوفان. ومن البهائم الطاهرة والبهائم التي ليست بطاهرة ومن الطيور وكل ما يلب على الأرض. دخل اثنان اثنان إلى نوح إلى الفلك ذكراً وأنثى. كما أمر الله نوحاً.

وحدث بعد السبعة الأيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض. في سنة ست مئة من حياة نوح في الشهر الثاني في اليوم السابع عشر من الشهر، في ذلك اليوم انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السماء".

ثم نصل أخيراً إلى النص القرآني بوصفه النص الخاتم للظواهر على الدين كله فنقرأ من سورة هود: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَلَازَ الشُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَخْلَكَ إِلَّا مَنْ مَتَّيَّ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (٤٠) وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَعًا وَمَوْسِمًا إِنَّ رَبِّي لَفُورٌ رَحِيمٌ (٤١) وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَكَأَذَىٰ لُوحٍ آتَتْهُ وَكَانَ فِي مَقْرٍ بِأَنْتَىٰ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (٤٢) قَالَ مَاتُوا إِلَىٰ جِبَلٍ يَفْصِلُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالُوا لَا غَائِبَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَخَالَ يَتَّبِعُهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ (٤٣)﴾

(هود: ٤٠-٤٣).

ونقرأ من سورة "القمر": ﴿كَلْبَتْ قَلْبُهُمْ قَوْمٌ لُوحٍ فَكَذَّبُوا عَنَدَنَا وَقَالُوا مَجْشُونٌ وَازْدَجَرٌ (٩) لَدَعَا رَبُّهُ إِلَىٰ مَقْلُوبٍ فَاتَّصَرَّ (١٠) فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَجِرٍ (١١) وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُولًا فَاتَّقَىٰ الْمَاءَ عَلَىٰ أُنْزٍ قَدْ قُدِرَ (١٢)﴾ (القمر: ٩-١٢).

لا بد أن نلاحظ في كل ما سبق أن "الخاص" بما يعنيه من تداخل النص القرآني وتجارجه مع غيره من النصوص، يتم على مستوى البنية العميقة (المعاني القائمة في الإدراك) أكثر مما يتم على مستوى الصورة اللفظية للتعبير، وأن الأفكار الخورية التي تُمثل مناطق ذلك الخاص تنحصر نحو التكرار على أكثر من وجه واحد في ثنائيات النصوص الجزئية (الصور) التي تشكل في مجموعها النص الكلي الجامع.

ولا بد أن نُقرّر أيضاً أن ثمة أفكاراً في سياقات التاريخ البشري قد تولدت ونمت على طرف نقيض من تلك الأفكار التي وصفناها هنا بالخورية والتكرار. ولعل جملة من الأساطير والأمثولات القديمة وتأملات فلاسفة العصور الغابرة قد أنكسرت الوجود الماقلي لإله عظيم هو مصدر كل شيء أو قالت بتعدد المادة البدئية للحياة أو نفت خلود الروح بعد فناء البدن، وامتداد حياة الإنسان بعد الموت. بيد أن هذه المرجعيات والمنظومات على اختلاف مناحيها لم تُعبّر — في ظني — عن جوهر الوحدة النفسية للبشر، ولم تعكس طبيعة الحس النقي للسواد الأعظم من بني الإنسان في سعيهم الفطري الدائب إلى الإجابة عن سؤال الوجود المُلفز. لقد كانت هذه المرجعيات والمنظومات — على الأرجح — رؤى يعتمدها فقدان موجه للسبب والغاية، وتشدها أكثر الاحتماليات قسوة ويأساً إلى خواء متكرر، وتعوزها القدرة على النفاذ. فهي لم تكن مدفوعة بالرغبة إلى اكتشاف موضوع الرغبة، ولم تكن مدفوعة بقلق النقصان إلى اكتشاف موضوع الكمال، بل لعلها لم تدرك — للحظة — أن الرغبة والنقصان يدلّعان الحقيقة نفسها، وأن كل غياب محسوس يومئ إلى حضور خفي يُنشُد الإحساس به.

وبما لاشك فيه أن النص القرآني قد تجاوب عن قصد مسبق مع تاريخ العقل والوجدان البشريين في جوانبه الموسومة بالمجازة؛ بتعدي الآتية المباشرة لمادة الواقع القريب وتحطّي عتبة الظاهر الملموس الذي يُمثل نوعاً من قصور الحس، ولا غرو في كونه أعطى الرمز والخيال موضعاً إلى جانب الواقع والحقيقة فقد أكد، بذلك، جدلية الوعي واللاوعي الإنسانيين من ناحية كما أكد من ناحية ثانية جدليتهما معاً والتاريخ بوصفه العنصر المتغير الذي يكشف عن حضور تقيضه: الثابت أو المطلق أو المتعالي الذي يتشبع بثوب الديمومة، ويُعرّف نفسه إلى مخلوقاته من حيث هو الوجود الحق.

الفصل التاسع

النص في الحياة: مفهوم الاستخلاف

ووظيفة الاختلاف

الفصل التاسع

النص في الحياة

مفهوم الاستخلاف، ووظيفة الاختلاف

تنبثق حياة أي نص من فاعلية ذلك النص في الحياة، كما أنها تنمو وتستمر انطلاقاً من قدرة النص على الإسهام في نمو الحياة واستمرارها.

ويتفرّد النص القرآني بإمكانات فذة على مستوى صنع الحياة ودفعها إلى الأمام وفقاً لمتكائين مهمين هما مفهومه للاستخلاف وتصوره لوظيفة الاختلاف.

يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

ويقول: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَهْتَدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص: ٢٦).

ويقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَكَلُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٦٥).

(الأنعام: ١٦٥).

الاستخلاف إذن، هو رفع الإنسان إلى مستوى الموصوف بكونه "الحَكَم" العَدْل" ودفعه إلى تمثله ومحاكاته في مجموع أفعاله الحكيمة. وحكمة الفعل برأته من الهوى. وإذا كان الهوى — كما نفهم من الآيات — هو نقيض الحق، فإن الحق هو مرادف تأسيس العدالة في الوجود. وهذا التأسيس هو المعنى الوحيد الذي تدل عليه عبارة "سبيل الله". ولكن يكون ذلك السبيل ممهّداً إلا بتوجيه إرادة الذات وفقاً لمنظور الإرادة الإلهية. وفهم هذا التوافق على أساس من كونه أسمى صور "الحب" التي تسعى إلى امتلاك حريتها الصحيحة هو الفهم الذي يتيح للإنسان أن يستوعب دلالة الخطأ والارتباك اللذين ينخران جسد الحياة. فالخطأ والارتباك ما هما إلا علامة تشير إلى ضرورة مجاوزة الواقع السقيم؛ الواقع الذي ألمّكه تاريخه بالانفساد

وسفك الدماء نتيجة لغرور البشر وافتقارهم عن البوصلة الدقيقة للعدالة: بوصلة الله سبحانه.

ويتجلى مفهوم الاختلاف في مستويين: مستوى الخصوص "يادادود إلسا جعلناك خليفة في الأرض"، ومستوى العموم "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض". وهذا الجدل بين المستويين هو الذي يكشف عن الهدف الحقيقي من التفاوت "ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليهلوكم في ما آتاكم"، فالتفاوت هنا هو الوجه الآخر لصورة "العدل" إذ أنه الرّجْمُ الوظيفي الذي ينتج "اختلاف الأدوار" ويوزّعها، ويكامل بين بعضها والبعض. بيد أنه — في الوقت نفسه — مناط غواية، وفي إمكانه — إذا فسره الإنسان حسب أنانيته — أن يفرز كل أشكال الظلم والفقر والكرهية والقسوة والابتزاز والاعتبار الحقيقي للإنسان "ليهلوكم في ما آتاكم" يكمن في طبيعة الفهم والتفسير لوظيفة "الاختلاف" فوظيفة "الاختلاف" الحقيقية التي عناها الله هي التكامل والتفاعل، وتوزيع الاختصاصات حسب الخصائص، وتوازن الأدوار كلها في بنية شاملة ترفع الحياة عن مستوى الضرورة وتضمن نموها واستمرارها.

ولذلك فإن العلاقة بين أزواج الثنائيات التي تنهض بمعنى الاختلاف (الحاكم/المحكوم، الغني/الفقر، الرجل/المرأة... الخ) لا تبسّ — في جوهرها — علاقة مفاضلة، ولكنها تبدو — كما يؤكد النص — علاقة موازنة يلعب فيها كل حدّ من حدي المعادلة دوره في إنتاجها. وما مظهر المفاضلة — في الحقيقة — إلا مرآة تعكس أشعة المسؤولية والالتزام والتكليف.

نقرأ من سورة آل عمران: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُفْضِلَ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالشُّوْةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَتْلُونَ﴾ (٧٩) ﴿آية: ٧٩﴾.

ومن سورة النساء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْلَمُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٥٨) ﴿آية: ٥٨﴾. ومن سورة البقرة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١٨٨) ﴿آية: ١٨٨﴾.

ومن سورة الحشر: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ حَتَّىٰ لَا يَكُونَ ذُلٌّ لِّبَيْنِ الْإِغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آفَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (آية: ٧).
ومن سورة الحديد: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَلْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُتَخَلِّفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَلْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (آية: ٧).

ومن سورة النساء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (آية: ٣٢).

و"الاختلاف" أيضاً هو سر الحركة والتناوب في الزمن بما يحفظ للوجود إيقاعه الحيوي، ويعمل لوحده الكلية فواصلها المتعددة: ﴿إِنَّ فِيَّ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

كما أن "الاختلاف" هو مفتاح التنوع الذي تنشأ عنه تبدلات متباعدة للحن الحقيقة بما تنطوي عليه من اتصال وانفصال بين أمشاجها: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَالِدُكُمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).
و"التعارف" الذي يؤدي إلى اكتمال الحقيقة الواحدة والتام اطرافها جزء لا يتجزأ من وظيفة "الاختلاف".

نقرأ من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (آية: ١٣).

ولكن الاختلاف — في الوقت نفسه — يستحث الصراع بقدر ما يستحث التعرف. وهنا تنشأ عنه وظيفة أخرى إذ يتيح للإنسان الاختيار بين الخير والشر، ويوضح لنا النص القرآني أن غاية الخلق تكمن في معرفة اختيار الإنسان والاطلاع على سلوكه في تصريف إرادته لكي يتسنى للجزاء العادل أن يتحقق في صورته الأخيرة: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) ﴿إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (١١٩).

(هود: ١١٨، ١١٩).

سياسة الاستخلاف:

١. الحكم:

في إشارة لافتة إلى مفهوم الحكم يُعَلَّقُ النصُّ القرآني التحقق الفعلي للعندلة على استهداء الإنسان بالله سبحانه في رؤيته، بل إنه يجعل الله سبحانه دليل هذه الرؤية الوحيد، ثم ينهى عن الظلم فيضحه موضع الخيانة فكان الظلم والخيانة صنوان: ﴿إِلَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا (١٠٥)﴾ (النساء: ١٠٥).

لا مكان في دائرة الطرح القرآني لتضليل الأيديولوجيات فالحقيقة هي ما يُصَمِّرُ، والنص القرآني نفسه ليس أيديولوجية ولكنه رؤية تقوم على الوعي المماثل لشروط الواقع من أجل تفجير إمكانات ذلك الواقع وفتحه على أفق المطلق. لذلك يقول ابن القيم في كتابه (الطرق الحكيمة): "إذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه"^(١).

ولعل تأكيد مبدأ الشورى منذ البداية كان ضماناً بسيطاً ومباشراً لاستنباط العدل عبر حوار أكثر بصيرة: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (٣٨)﴾ (الشورى: ٣٨).

فالحكم الذي يتأسس على قاعدة "الاستجابة لله" لا يعرف الأوتوقراطية Autocracy التي تعني حكم الفرد، ولا يعرف الأوليغاركية Oligarchy التي تعني حكم أقلية معينها. وغالباً ما "يحتل الأوتوقراطي مكانة عن طريق الوراثية، أو القوة العسكرية، أو التهديد باستخدام العنف"^(٢).

كما أن الأوليغاركية تحتكر الرأي والقرار تأسيساً على احتكارها القوة. وهذا هو ما حدث في أحقاب الفتنة الكبرى واستمر ردحاً طويلاً من الزمن حتى أدى في النهاية إلى اغتيال الدولة الإسلامية. منذ تنكرت السلطة لمفهوم "الاستخلاف" الصحيح بتبنيها أيديولوجية القوة فقد شكل الإسلام مضمونه فيما ظل قائماً

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ٢٩٤.

(٢) قاموس علم الاجتماع، ص ٣٢، ٣٣.

بوصفه شكلاً مفرغاً فحسب ومن ثَمَّ قَدَّتْ عبارة (الخلافة) نفسها مصداقها الأول؛ فالإسلام منظومة حية تكمن دلالتها المركزية في فعل "التسليم لله". و"التسليم لله" يعني تسليمياً بفكرة "العدالة" إذ أن الله هو نموذج العدالة الأسمى. وحين لم يعد التسليم بهذه الفكرة متجلياً في الموقف العملي لأي مؤسسة حاكمة كان من الطبيعي أن تسقط "أهلية الخلافة"، فانتفصال القيمة عن الفعل يجعل من الفعل غاية في ذاته وهو ما يمارضه الطرح القرآني بشدة، إذ أن "السلطة كالمملكية يجرى تنسيقها مع غايات تتجاوزها"^(١)، والإنسان "يشكل جزءاً من كل أكبر منه، الجماعة، الأمة.. وتُحدَّد هذه الجماعة، هذه الأمة على أنها منسقة لغايات أسمى منها نفسها"^(٢).

ولم تنخلص الدولة الحديثة في عصرنا من ميراث الأوتوقراطية والأوليغاركية الثقيل، بل إن تراكم المعطيات التاريخية واشتباكها خلق ادعاءات جديدة، وفرغت الأفتنة الفكرية والاجتماعية المعاصرة كل الأشكال من مضموناتها الحقيقية.

لقد أصبح النص القرآني نفسه، بسبب ما يتميز به من اتساع السطح ومرونته، أداة لتبرير كل التعارضات. ولم تكشف أيديولوجية القوة — تاريخياً — بفصل القيمة عن الفعل، والنظر عن السلوك، بل قامت بفصل مجموعة القيم داخل النص بعضها عن بعض ومزقت أوصال العلاقة بين المعنى والسياق فتمزقت — بدورها — أوصال العلاقة بين الحاكم الذي يُمثِّلُ رمز المعنى والمجتمع الذي يُمثِّلُ رمز السياق. لم يعد السياق هو الذي ينتج المعنى؛ ذلك للمعنى الذي يعود فيفتح السياق على ما يجاوز حدوده، ويربط "نسيجه" بـ "مطلق" يضافو عليه. بل اتخذ الأمر مساراً مغلوطاً، فأصبح المعنى تشويهاً للسياق وتدميراً له، ومن ثَمَّ وقف المعنى معزولاً، مستديرًا على فراغ.

إن ردَّ القوَّة إلى مكانها من منظومة القيم الصادرة عن الله سبحانه هو أولى خطوات الثورة الحقيقية لاستعادة المطلق في قلب الواقع. ويظل الإعتراف هو مآل

(١) وعود الإسلام، جارودي، ص ٧٦.

(٢) السابق، ص ٦٩.

كل ثورة يتطلع فيها الإنسان إلى تغيير كل شيء إلا تغيير نفسه^(١). يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَخُفُّوا مِمَّا بَأْنَفِهِمْ﴾ (١١) (الزمر: ١١). ويقول: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ٧٩). السلطة ليست حقاً إلهياً في امتلاك أي شيء ولكنها — حسب الطرح القرآني — تحقق إلهي يبدأ من التسليم لله وحده بامتلاك كل شيء بدءاً من الذات نفسها وانتهاءً بالعالم وموجوداته. في قلب هذه المعرفة تتأسس مسئولية الضمير، وفي قلب هذه المسئولية يلعب الحاكم والمحكوم معاً دوراً واحداً متبادلاً يمكن في مراقبة كل منهما للأخر وتوجيهه وفقاً لغاية أسمى تجاوز ضرورات الواقع، وتفتح نفسها على امتداد لا نهائي من الحرية.

٣. الثروة:

تفترض الثروة نوعاً من التراكم، كما تفترض امتلاك ذات ما لهذا التراكم. ولكن الطرح القرآني للحياة ينكر أن يكون التراكم والامتلاك معاً منوطاً للتحقق الإنساني في العالم، بل أنه يعدُّ الثروة على هذا النحو شكلاً من أشكال الاغتراب عن الله.

تلعب الآليات الاجتماعية لحركة المال — كما يحدد مسارها النص القرآني — دوراً حاسماً في تشكيل الوعي بمسئولية الفرد عن الجماعة، ومسئولية الجماعة عن الفرد، وتحدد — فضلاً عن ذلك — أدوات ثابتة للقياس تضمن ارتباطاً دائماً بين مستوى التحول ومستوى التوازن داخل بنية المجتمع.

ليست الملكية، في المنظور القرآني، سوى وظيفة اجتماعية. وعلى المالك، أياً كان فرداً، أو جماعة، أو حتى دولة، تقديم حساب عن ملكيته فهو ليس إلا المسدير للمسئول عنها^(٢).

(١) وعود الإسلام، ص ٧٧.

(٢) وعود الإسلام، ص ٦٦.

يحرص الطرح القرآني على "تهديد التراكم" أولاً بأول من خلال تنوع أشكال الإنفاق وتنوع مآلاته في آن.

وهو لا يضع الاستهلاك في مقابل النمو ولكنه يقرن النمو الدائم بالتوزيع المستمر للثروة. وعن طريق هذا القانون (النمو/إعادة التوزيع) يعمل على تفتيت رأس المال الضخم تفتيتاً دائماً، ويتشغل مجتمع الوفرة من هاربة اغترابه إذ يجعله وسيلة لهدف أسمى لا غاية في ذاته.

نقرأ: ﴿قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَغَلَاظَةً﴾ (ابراهيم: ٣١).

و: ﴿لَنْ تَقَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا لِحُبُونِ﴾ (آل عمران: ٩٢).

و: ﴿وَالْفَقْرَاءَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

و: ﴿قُلْ مَا أَلْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ وَاللَّذِينَ الْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ﴾

(البقرة: ٢١٥).

و: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَلْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَعْتَلِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧).

و: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالنَّعْثَةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣٤).

و: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (٥٦) (هود: ٥٦).

و: ﴿إِنْ تُبْذَرُوا الصَّدَقَاتُ فَمَعْمًا هِيَ وَإِنْ تُنْفَقُوا وَكُلُّوْهَا الْفُقَرَاءُ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَتُكْفَرُ عَنْكُمْ

عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (٢٧١) بئس عليك هذاهم وَلَكِنَّ اللَّهَ

يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنفُسُكُمْ وَمَا يَنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ

وَمَا يَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (٢٧٢) (البقرة: ٢٧٢، ٢٧٣).

و: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولَئِ الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ

وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النور: ٢٢).

يسعى الطرح القرآني، إذن، إلى تقليص سلطة الحياة من كافة الوجوه، ولا

يكفي بذلك بل يجعل العمل شرطاً للحياة. ومن ثم فقد وقف موقف الخصومة

من الربا والاحتكار لأغما "إثراء بطريق الانتظار"^(١).

(١) انظر دكتور صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة من ص ١٢٠ إلى ص ١٢٦.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٦).

ولأن الملكية الخاصة — في المنظور القرآني — ليست مقصورة على مالکها، فقد عمل نظام الميراث الذي فصل أكثره في سورة النساء على تفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال بغية إيفصال النفع لمختلف الأقرباء^(١). ولا بد أن يتعدى المال للورث هنا يد الوارث ما دام هذا الوارث نفسه مكلفاً باتفاق ما لديه أو جزء منه في منافع عدة. وهكذا يتوزع مجموع الثروة بين أيدي كثيرة، ويلوب شيئاً فشيئاً في شرايين الجسد الاجتماعي.

ويمثل الركاز (أي ما ركزه الله في الأرض من الثروات) ملكية عامة للأمة كلها. ولا بد أن تلتفت إلى الربط الدال بين تسخير الكوي وتسخير الطبيعي في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُوتُ مُسْتَخَرَاتٌ بِأَمْرِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٢) وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ (التحل: ١٣، ١٢).

فكما يمثل الكوي (الشمس والقمر والنجوم) مصدراً مشاعياً للنفع، كذلك يمثل الطبيعي في قوله "وما ذرأ لكم في الأرض" مصدراً له الصفة نفسها.

كذلك لا بد أن تلتفت إلى مرجعية الضمير في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٦٧)، فعلى حين يُسندُ الكسب إلى الإنسان، لا يُسند إخراج ما هو طبيعي وقاراً إلا إلى الله. بذلك يصبح الماء والنفط، الكلاً والطاقة، من مرتبة واحدة، ويبدو تقسيم الأمة أو الجماعة المسلمة إلى مجتمعات غنية ومجتمعات فقيرة حُجُوراً على المبدأ الإلهي نفسه في توزيع الثروة وتوزيعها معاً.

إن التميز الطبيعي والجغرافي من منظور النص القرآني، لا يُعدُّ امتيازاً لأن: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (٦٢) لهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الزمر: ٦٢، ٦٣)، ولأنه: ﴿الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ (طه: ١١٤)، ولأنه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن: ١٧).

فإنَّه هو "المالك الوحيد والمشرع الوحيد في آن" ^(١)، والمساواة كالحرية تعبير عن تعلُّقٍ واحد بالمطلق ونتيجة له ^(٢).

الثروة — في المنظور القرآني — قرينة الاستنفاد المَوْجَّه، ومن ثم فهي تحدُّ لشهوة الامتلاك، وشهوة السلطة، وشهوة الامتياز. إنها مُتَأَمِّبَةٌ لنمو الروح الإنساني في اتجاه الخالق، وسيلة للبلل المستمر، وأداة لتحقيق انتفاء الضرورة. الثروة، هنا، تعمل ضد قانونها الداخلي وضد غايتها الذاتية لأنها تلغى بنفسها دوماً إلى الخارج وتتوجه نحو الآخرين. الثروة فاعلية طاردة، تذلُّول متكرر يعمر ذاته، ويجاوزها، ويمضى بعيداً إلى ما وراء مظهره.

يقول تعالى: ﴿الْأَخْسَرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ يَدٌ مِّنْ مَّالٍ وَتَبَذُوا (٥٥) لِّسَارِغَ لَهُمْ فِي الْخُسْرَاءِ
بَلْ لَا يَشْعُرُونَ (٥٦)﴾ (الزمر: ٥٥، ٥٦).

ويقول: ﴿مَنْ لِّ الَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَكْمَلُ حَتَّى آتَتْهُ سِتْعَ مُتَابِلٍ لِّسِي
كُلِّ مُتَبِلَةٍ مِّائَةٌ حَبَّةٌ﴾ (البقرة: ٢٦١).

ويقول: ﴿وَقُلْ لِّ كُلِّ هَمَزَةٍ لُّغَمَزَةٍ (١) الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ (٢) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ
(٣) كَلَّا لَيَكْبَدُنَّ فِي الْعُقُوبَةِ (٤)﴾ (الهمزة: ١-٤).

الثروة هي التعبير المادي عن القوة. ولذلك يُصَرُّ النص القرآني على تحجيم هذا التعبير المادي بالنسبة إلى الفرد ليتوزَّع في الكيان الاجتماعي كله، ثم يجعل من درجات تشبع الكيان الاجتماعي به انفتاحاً واسع الأبعاد على القوة الإلهية المطلقة التي تؤكد نسبة كل قوة سواها.

٣. المرأة :

في نموذج توزيع الأدوار تحتل المرأة مكاناً يجعل منها امرأة للحياة بأسرها. يجسد المكان رمزه في دائرة لعلها دائرة التمثيل العضوي للواقع. ومن شأن هذا المكان أن يوحي أحياناً بالكمون. ولكنه — في الحقيقة — ركيزة لحركة المشهد كله. كأن

(١) وعود الإسلام، ص ٦٨.

(٢) السابق، ص ٧٠.

* جاء في الأثر عنه صلى الله عليه وسلم : الأكثر ون هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا، عن يمينه وشماله ومن أمانه ومن خلفه وضرب يديه في الجهات كلها.

الشعور بكمونه نابغ من مركزية إيقاعه. إنه موجود في بؤرة النشاط والتأثير التي ينبثق منها كل شيء إلى تكاثرات الحضور، المرأة أوقيانوس الزرع؛ المدى الذي يفتح على الروح ليحث الفعل على تشكيل صورته، هل المرأة خصوصية السر؟ هل ينطوي المعنى الإنساني لنورها على إمكانات التفرد التي تعوز الأدوار الأخرى؟ من الطريف أن نلاحظ أن علامات التانيث كالتاء والألف الممدودة والمقصورة تفيد — فيما يقول "فيسنك" المبالغة والتكثير والتعظيم^(١). وإذا أردنا، بتعبير باشلار أن نعيد فتح الأعماق الأوثنية في الكلمات فسوف نعر في العربية على تسوارات مدهشة تجاوز عرضية التحديد الجنسي التي قال بها علماء اللغات.

ولا أجد تفسيراً للانفصام بين لغة تُمَثِّل فكرها على هذا النحو وبين موقف المجتمع الجاهلي من المرأة سوى أن تكون ثمة أسباب فاعلة أخرى قد تَدَخَّلَتْ لِتُشَكِّلَ مسلك العربي قبل الإسلام*.

ولكن النص القرآني أعاد رأب الصدع بين المعنى العميق في أفكار اللغة وبين الموقف العملي في الواقع، ووصل بين الرؤية القارة والفعل وصللاً لا مراء فيه. ليس كل تفاوت بين المرأة والرجل في النص القرآني إلا فهماً لوظيفة الاختلاف وتفسيراً لها من موقع رؤية ذلك النص، وليس كل مظهر للمفاضلة إلا تحديداً لتبعة الدور الذي يلعبه كل منهما في حفظ حيوية الوجود، وفي اكتمال توافقاته وتبادلاته.

الحياة — في النص القرآني — هي التفاعل الذي ينشُد الانفتاح على الله في كل أبعاده. بيد — أن لهذا التفاعل مستويات متقابلة تحتفظ فيما بينها بفروق دقيقة. والوعي بهذا التقابل هو ما يحرص النص القرآني على تأسيسه وتأصيله. وإذا كان للتفاعل المنشود أن يجري في مجراه الصحيح لكي يبلغ هدفه الأخير فلا بد أن نُسَلِّمَ — بداءةً — بأن المفارقة هي شرطه الوحيد. وقد تنطوي المفارقة على التكافؤ، ولكنها لا تنطوي على التماثل.

(١) الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ١٥٤.

* من الإشارات البارزة في هذا المجال قول عمر بن الخطاب: والله إن كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لمن ما قسم.

ثمة ثلاثة مجازات لافتة فيما يتعلق بالمرأة في النص القرآني؛ هذه المجازات، على الترتيب، هي: الثوب، والحراث، والسكن. المرأة ثوب الرجل، والمرأة حرثه، والمرأة مسكنه.

يقول تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

ويقول: ﴿لِبَاسًا لَكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَلْبَسُوا حَرَّتَكُمْ إِلَى شَيْءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

ويقول: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾

(الأعراف: ١٨٩).

و: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (الروم: ٢١).

ترسم الحركة شكل المكوك، فهي تتجه من الداخل إلى الخارج (الثوب ← الحراث) ثم تتجه من الخارج إلى الداخل (الحراث ← السكن) كأن المرأة تختصر في دائرتها الحياة إذ تتحد بأكثر صورها بساطة وأساسيه معاً: اللبس، الأرض الخصبة، الدار. وكأن اللباس والحراث في كنتاجيهما عن الفعل الجنسي يعبران ذلك الفعل إلى ما ورائه من دلالات الدفء والإنبات والنمو. أما السكن فهو مناط السكون، مناط المصاحبة مع الذات، مناط الري والشبع والنوم، ومناط التفتح على التفصيلات الحميمية للوجود الشخصي.

المرأة، إذن، معادل الحياة. و(المودة) و(الرحمة) ممثلان عظيمًا موصولاً بينها وبين الرجل. والمودة ليست بعيدة عن معنى "الوَدَّة" "بفتح الواو" وهو الوند الذي يُبَيِّتُ به الشيء، والرحمة ليست بعيدة عن معنى "الرَّحْمُ" وهو موضع تكوين الجنين ووعاءه إنهما السَّادُ والحَضَنُ، الدعامة والكَنَفُ، الثبات والاستدارة؛ الأنوثة والذكورة — تبعاً لذلك — وظيفتان لا مرتبتان. وقد أشار النص القرآني نفسه إلى هذا المعنى المهم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (الأعراف: ١٨٩).

و: ﴿لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (١٩٥).

(آل عمران: ١٩٥).

وما دام ثمة "نفس واحدة تصدر عنها هذه الثنائية، وما دام طرقا هذه الثنائية يلعبان دوريهما على أساس من التداخل والتخارج " بعضكم من بعض " فإن

الاعتماد الذاتي لكل منهما أو نزوعه إلى التشكُّل والحركة مستقلاً بذاته عن الآخر يخلخل من تكامل النسقين: النفسي والاجتماعي الذي يقتسمان إنتاجه معاً".
إن "الوظيفة الظاهرة" للأثوثة تقابلها "وظيفة كامنة" لها. فالوظيفة الظاهرة للأثوثة **Function Manifest** تبرز من خلال الدور الطبيعي المؤلف والمباشر في الحب والأمومة وإشباع حاجات الكائن العضوي الاجتماعي الممثل في العائلة، لكن الوظيفة الكامنة لها **Function Latent** تتجلى في تحقيق خاصية التوازن في حركية الوجود نفسها.

(٤) الفن:

لا بد أن الله سبحانه هو الفنان الأعظم إذ أبدع الكون على غير مثال سابق. وقد وصف الله نفسه بقوله: "بديع السموات والأرض" وقوله: "هو الله الخالق البارئ المصور".

والنظام الجمالي — كما يقول ويتعهد — مشتق من ديمومة الله، والعالم الواقعي هو حصيلة. أما النظام الخلفي فهو مظهر للنظام الجمالي^(١).
حرص النص القرآني على تدشين مبدأ مهم هو أن انفتاح الحياة الإنسانية على الله مشروط بتحلي النظام الجمالي في العالم الواقعي تجلياً موصولاً بمظهره. وليس معنى ذلك بالطبع أن يكون الجمال تابعاً للقيم، بل أن تظل القيم شكلاً للجمال بوصفه دلالة؛ إذ أن فصل الدلالة عن شكلها يؤدي إلى فصل العالم الواقعي نفسه عن مصدره، ومن ثم استقلال الحياة الإنسانية بلقاء بعيداً عن الله.

* الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة مصطلحات ادخلها "روبرت ميرتون" في لغة علم الاجتماع للدلالة على العلاقة الوظيفية المقصودة أو الواعية والعلاقة الوظيفية غير المقصودة أو اللاواعية على التوالي.

* ورد تعبير "بديع السموات والأرض" مرتين الأولى في سورة البقرة الآية ١١٧، والثانية في سورة الأنعام الآية ١٠١، بينما ورد تعبير "الخالق البارئ المصور" مرة واحدة في سورة الحشر الآية ٢٤.

إن إحدى وظائف الاختلاف هو أنه يتيح الربط بين عناصر هذا الاختلاف ليصنع إيقاعها المشترك ومعامل الربط بين الواقع والمطلق بوصفهما عنصرين مختلفين هو القيمة التي تُمثِّلُ شكل الجمال فيما يُمثِّلُ الجمال دلالتها. هنا تتأسس "أنطولوجيا الاختلاف" لتكشف عن العلاقة الممكنة بين "الذات" و "القيمة" و "المطلق" وتزرع في قلب الوجود المتناهي معنى يخطو بهذا الوجود إلى ما وراءه ويتعداه إلى زمنية لا متناهية تنحو نحو تثبيت معرفتها.

حين نفى النص القرآني عن نفسه أن يكون شعراً ﴿وَمَا عَلَّمَتَا الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس: ٦٩). هدف إلى نفي اتصاله بقائل غير الله. وذلك لأن الأسطورة التي مثلت واقعا في العصر الجاهلي ما انفكت تؤكد اتصال الشاعر بالجن في وادي حبر.

يقول امرؤ القيس:

تخبرني الجن أشعارها ————— فما شئت من شعرهن اصطفتي
كأن الشاعر يطرق وديان الجنيات فيُنشدنه كل ما فعلته وما يفعلنه، فينقل ما يصطفيه من ذلك إلى الناس. إنه وسيط بين هذه القوى الغريبة والبشر من جنسه، لا يقول ذاته بل يقول ذاتاً أخرى تقمصته وأملت عليه. إن تحافت الذات الشعرية على هذا النحو هو ما يدفعه النص القرآني بقوله: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَقْتَبِهِمُ الْفُلَاوُونَ﴾ (٢٢٤) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (٢٢٥) وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (٢٢٦) (الشعراء: ٢٢٤-٢٢٦).

لكنه يعود فيستثني نمطاً آخر من الشعراء نمطاً يحقق "الاختلاف" ويؤكد سياقة ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْقَضُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾ (آية: ٢٢٧).

أما الشعر نفسه فهو كلامٌ فاعلٌ يكتسب تأثيره للموجب في عالم الواقع من ارتباط جماليته بمظهر القيمة الذي تحققه:

• من بعض ما جاء في الأثر قوله صلى الله عليه وسلم: "إن من الشعر لحكمة". وروي

ابن عبد ربه في "العقد الفريد" أن النبي (ص) سمع قول طرفة بن العبد:

"ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً وبأيتك بالأخبار من لم تزود"

فقال: هذا من كلام النبوة.

﴿مَرْبَ اللَّهِ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (٢٤) (ابراهيم: ٢٤)، فإذا انفصلت جمالية الشعر عن مظهر القيمة الذي تحفقه هذه الجمالية اكتسب الكلام الشعري تأثيره السالب في عالم الواقع: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خبيثةٍ كَشَجَرَةٍ خبيثةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (٢٦) (ابراهيم: ٢٦).

وينطوي مفهوم "الكلمة" في نموها وامتدادها على الشعر والقص في آن، بل وينطوي على غيرها كذلك من أنواع القول.

يقول تعالى:

﴿الْقَصَصَ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦).

ويقول: ﴿بَلْ تِلْكَ الْقُرَى لَقَصُّ عَلَيْكَ مِنْ آلِهَا﴾ (الأعراف: ١٠١).

ويقول: ﴿لَلنَّاصِئِ عَلَيْهِمْ يَعْلَمُ وَمَا كُنَّا غَالِبِينَ﴾ (الأعراف: ٧).

ويقول: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾ (النساء: ١٦٤).

ويقول: ﴿لَنْ نَقْصُصَ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ (يوسف: ٣).

ورغم أن الإسلام في فعله التاريخي قد خاض صراعاً طويلاً مع "التصوير" بوصفه صنعة وثنية ترمي إلى تجسيد الآلهة المعبودة من دون الله تعالى، فقد ضرب الله بنفسه مثلاً على إبداعية التصوير وروعه في النص القرآني:

نقرأ: ﴿وَصَوِّرْهُمْ فَأَحْسَنَ صُورَتِهِمْ﴾ (غافر: ٦٤).

و: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤).

و: ﴿هُوَ الَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ٦).

و: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الإنطار: ٨).

القيمة المزدوجة هنا هي الحرية "كيف يشاء" والجمال "أحسن تقويم"، ولكنهما معاً لا يكونان غاية في ذلها، بل يمتدان إلى دلالة أبعد هي تجسيد الأصالة الإلهية وإبراز تنوعاتها.

* من أبرز الاضغاط في هذا الشأن قوله تعالى في سورة (الرحمن) "الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤)" (الرحمن: ١-٤).

وعلى حين يكشف الله عن معرفته بنفسه عن طريق تجسيد الوجود، يكشف الإنسان عن معرفته بالله عن طريق تجريد ذلك الوجود، وفي تأسيس "المعرفة" على هذا النحو تتحقق "وظيفة الاختلاف".

يقول "روجيه جارودي" إن الفراغ، والأشكال الهندسية المتكررة في وحدات إيقاعية، وفن الخط، ثلاث وسائل في الفن الإسلامي للتذكير بحضور الله^(١)، ويقول إن الرسالة للمثلى في الفن الإسلامي تكمن في توحيد عالم لا يمكن للامرئ فيه أن يُفكَّ مغالقه إلا بـ "آيات" المرئي دون أن تستقص فيه (الأعمدة والقباب والسقوف ومخيمات الجلودان وانعكاسات الضوء أو تموجاته على بصيلات الخزف)^(٢).

هكذا تشفُّ التجريدات في فنون الرسم والعبارة والخط عن انفتاح وجودنا على الله بوصفه مطلقاً، والامتلاء به. تكرارات الأشكال تسمى إلى الدنومة، والمخللاها المتدرج في بعضها البعض يوصي إلى ذوبان الروح الإنساني في اللامتناهي. الترسيمات، والقروش، والزخارف، وإيقاعات الحروف التي تُرسمُ بها الآيات، حالة متداخلة من الإرهاص التحليل بحقيقة الواحد. وكل فراغ مدى يفسح أمام رؤيتنا تزيه تلك الكثرة عن كثرتها، ويساعدنا على وصلها بنبع أزلي.

٥) العلم

يتضمن مفهوم "العلم" في النص القرآني كل الموضوعات الماثلة في العوالم، فهناك عالم الإنسان، وهناك عالم الطبيعة الكونية، وهناك عالم ما وراء الواقع.. وهكذا، والعلم أداة يجاوز الإنسان بما نقص وجوده. العلم - من هذه الناحية - صميم فعل الإرادة يقول تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣١) (البقرة: ٣١). ويقول: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ (٥) (العلق: ٥).

وعلى حين ينسب الله إلى نفسه "كلية العلم بالأشياء": ﴿وَمَوْ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢٩) (البقرة: ٢٩)، ﴿وَسِعَ رَحْمِي كُلَّ شَيْءٍ عَلِيمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (٨٠) (الأنعام: ٨٠)،

(١) وعود الإسلام، ص ١٣٢.

(٢) السابق ص ١٣٨ وما قبلها.

فهو لا ينسب إلى الإنسان سوى "الإحاطة الجزئية" بهذا العلم: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وينبع احتفال النص القرآني بالعلم من قدرة العلم الفاتكة على تحريك عقل الإنسان نحو الله فيما ينبع احتفاله بالعلماء من قدرتهم على إنتاج المعرفة التي تحرك ذلك العقل في اتجاهه المنشود.

نقرأ: ﴿إِنَّمَا يَنْفَعِي اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٢٨) ﴿فاطر: ٢٨﴾.

و: ﴿وَلِلَّهِ الْأَمْثَالُ لَعَلَّهَا لِلَّذِينَ لَا يَرْفَعُونَ إِلَّا الْأَعْمَالُ﴾ (٤٣) ﴿الأنبياء: ٤٣﴾. كان "لويس باستير" يقول: "قليل من العلم يبعدك عن الله، لكن كثيره يقربك منه". وكعب الفيزيائي أدوارد ميلن يصدد فكرة "العمدد الكوي": "إن إضافة العلة الأولى للكون في سباق التمدد أمر متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لا تكتمل من غير الله" (١).

والمبدآن اللذان أرساهما النص القرآني في مجال العلم هما: التعرف على الله بوصفه الأعلّم، وتوظيف العلم الإنساني في سياق غاية الله في العالم.

نقرأ: ﴿قُلْ أَكْثَرُكُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ﴾ (١٤٠) ﴿البقرة: ١٤٠﴾.

و: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (٢٣٩) ﴿البقرة: ٢٣٩﴾.

و: ﴿وَلَا تَقْسِرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَدِ إِصْلَاحِهَا﴾ (٥٦) ﴿الأعراف: ٥٦﴾.

و: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ﴾ (٢٠٥) ﴿البقرة: ٢٠٥﴾.

كللك يقرن الله دوماً بين العلم والحكمة في ذاته فيقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (١١) ﴿النساء: ١١﴾، ﴿قَالُوا مَبْعَاثُكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (٣٢) ﴿البقرة: ٣٢﴾. والربط بين العلم والحكمة في النص القرآني ظاهرة مهيمنة بوضوح، ولافتة في شيوعتها وتكرارها مما يشي بأن هذه الثنائية (العلم /

لا بد أن يجادر إلى الذهن هنا قوله تعالى في سورة (الناريات): وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَنُوسِعُونَ (٤٧) (الناريات: ٤٧) ونحمل كلمة "أيد" في هذا السياق معنيين معاً، الأول جمع "يد" كما في قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، والثاني بمعنى القوة والبأس كما في قوله تعالى: واذكر عبدنا داود ذا الأيد.

(١) العلم في منظوره الجديد، روبرت.. أغروس وجورج ن. ستانيسو، ت: كمال خلايلسي ص ٦٤.

الحكمة) هي للفصل الذي يدور حوله نموذج الفاعلية المعرفية في النص القرآني. لم يعد العلم منذ ظهور اينشتاين وهايزنبرج وتيلزبور ودو بروجلي وشرودنجر انفجاراً معرفياً في وجه الدين، بل أصبح انفتاحاً على مبدئه الأساسي: الله، وانقلاباً على المقولات المادية الأولى في القرن الماضي. لقد جبار من الصعب فصل الوعي عن المادة أو الجرمال عن النسق، وتبين أن المادة ليست أزلية، وأن الكون في اتساع وتمدد مستمرين، وأن تدخل الوعي ورقابته يؤثران تأثيراً حاسماً في سلوك المادة. وقبل نهاية قرننا الحالي بسبع سنوات (١٩٩٣) يتوصل (هايك هوكس) إلى أن الأجسام الممتعة تمثل ٩٠% من الكتلة المفقودة للكون، وأن ما قدرأ من الكثافة يكفي لوقف التمدد الكوني في وقت ما في المستقبل. وإذا حدث ذلك فإن الكون سيبدأ في التقلص، وسيحدث فيه انفجار داخلي يولد حركة معاكسة لحركة الانفجار الكبير الذي نشأ الكون نتيجة له منذ ٢٠ مليار سنة^(١).

ورغم هذه المعرفة الواسعة بالبداية والنهاية والعلة الأولى لكوننا، مازال العلم — في جانبته العلمي — عاجزاً عن اقترانه بالحكمة، ومسوقاً — دون حيلر — إلى غواية القدرة بل أن العلم لا يبلو مبالياً بتوظيف ذاته في سياق غاية الله في العالم إذا لم نقل إنه يسلك السياق التقيض عن قصدية مبيته.

وبدلاً من كون العلم تأسيساً خارجياً للعلو الداخلي، واكتشافاً للحياة الأسمى التي تطفئ جحيم العنف والتملك والاستئثار بالأشياء، يصير العلم مؤسساً لـ " لا أخلاقيات " الصراع، ويفصل مسار العقل عن الطبيعة، ويرفض أن يرد القيمة إلى الواقعة. العلم هنا أداة لتدمير الضمير.

يقول " اهاجار موران " إن تطور العلم والتقنيات والصناعة ملتبس بالدلالة أو مزدوج الدلالة دون أن نستطيع أن نقرر ما إذا كان أفضل عنصر فيها أو أسوأها هو الذي سوف ينتصر (...). والسلطات التي أنجبها العلم ليست مصلحية فقط بل هي أيضاً سلطات للتدمير وللناورة^(٢).

(١) تقرير من وحدة أبحاث الكون، لندن، الأهرام ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

(٢) غاية الأمل، وصلمة المستقبل — مجلة القاهرة — نوفمبر ١٩٩٣ ص ٣٢.

ويرى "آلفن توفلر" أن النظام الجديد لخلق الثروة نظامٌ فائق الرمزية لأنه يستخدم المعرفة بكل فروعها لدعم كيانه ووظيفته. ولكن المعرفة في مثلث السلطة (القوة، والعروة، والمعرفة) هي أكثر أضلاع المثلث تميزاً ومرونة إذ يسع الضعفاء والفقراء أن يملكوها كذلك. وهذا هو ما يجعلها تشكل تهديداً مستمراً للأقوياء حتى وهم يستعملونها لتعزيز قوتهم^(١).

لقد أصبح العالم، منذ اكتساح ثورة "المعلوماتية" لكل المعطيات والنتائج السابقة، غابة من العلامات والإشارات والرموز: رأس المال نفسه يتحول في النهاية — كما يقول توفلر — إلى نبضات إلكترونية ترمز إلى ورق، أي أنه يصبح بالتدريج وهمياً.

وينبض كل شكل من أشكال التنافس والاستغلال الآن على توظيف المعرفة الرمزية وتوجيهها لمصالح السلطة التي خلقتها لتمتلكها. إن الحياة بذلك تجري في منحنيات هادئة، مجهولة، وحافلة بالنوايا للشائكة، فرغبة الإنسان في السلطة والثراء لا تقف عند حد معلوم. والعلم هو ع خادم هذه الرغبة، وسادتها، وشيطانها.

كانت غاية العلم — في النص القرآني — دوماً غير ذلك، وكانت سياسة الاستغلال تسعى إلى توظيف العلم في تحرير الإنسان من الضرورة، وفي دفعة إلى نفي الفقر والخوف والظلم والأنانية من علله. وقد بات واضحاً أن الأمل في صنع ذلك العالم العادل لم يعد كبيراً بعد أن أصبح الإنسان نفسه أداة في يد العلم الذي فاق خياله خيال التاريخ والواقع وفلقت حساباته حساباتها. لقد وصف الله الإنسان بالظلم والجھل لأنه حمل الأمانة التي أشققت من حملها السموات والأرض والجال فقال: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَلْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢).

ولعل هذه الأمانة هي الحرية التي تفترض بدعة العقل، والعلم، ومسئولية الفعل والاختيار، وهي تفترض، تبعاً لذلك، العدل والرغبة المتبادلة في للمشاركة، ولن يكون شيء من هذا إلا بضبط عملية التقدم ومراجعتها وتأمينها لصالح البشر كافة

والسبيل إلى الضبط والمراجعة والتأمين هو أنسنة الجانب التطبيقي من العلم، أي توجيه غايات العلم، والتحكم في وسائله، وإخضاع الوقائع الخاصة به لقيمة أعلى يجاوز نحوها ذاته، ويضحي من أجلها ببعض الانتصارات الزائفة.

(٦) اللذة:

نحو مجاوزة الثنائية الضدية بين الأيروس والموت ~~الموت~~ بين ديونيزوس وأبولو، جاء الطرح القرآني، ليفتح الجسد على العقل والعقل على الجسد، ويقيم مستوى من مستويات " التوازن " بين مادة الواقع وروحه. ولم يك التوازن يعني التوفيق أو التعادل أو التوسط بقدر ما كان يعني التبادل والتأثير المتبادل بين وظيفتين من وظائف الوجود الإنساني.

اللذة ليست استفاد طاقة الرغبة، بل دفع حور الحواس إلى مشاركة الوجود معناه، والوصول بغبطة الحوارح إلى عمق تيار الكينونة. اللذة كشفت عن القيمة التي تحكم حركة المياه الداخلية للذات عند تواصلها مع الآخر والأشياء.

إن اللذة في ذاتها لا تنجح في نفي شعورنا العميق بعدم الرضا إلا لوقت قصير لذا فهي ترتبط بما يمكن إن نسميه، على سبيل للمقارنة، إشباعاً ناقصاً.

هذا الإشباع الناقص هو الذي يفضي دوماً إلى الإيقاع اللاهث للحاجات الجسد.

وإذا كان من طبيعة الجوع والظمأ والرغبة أن تجسده بوصفها علامات بيولوجية ونفسية تشير إلى العلاقة بين الجسد وما هو خارجه من آخر وأشياء، فإن ما يزع زيف هذه العلامات في غير حالة ويضمن مصداقها ويمنح توافقاً التناغم السعيد هو تفتح الموضوعات الحسية التي تفرزها داخل المعنى العميق للسروح من حيث هو إدراك لمطاء الله.

إن استدعاء الخارج إلى الداخل على هذا النحو هو الذي ينفي اغتراب الجسد ويحقق إشباعه الفريد بمنحه سلامه مع ذاته. وهو ما يجعل الآخرين والأشياء أيضاً أكبر من مجرد موضوعات جامدة يتحرك نحوها الروح. إنه يجعلها صيغة حية للتفاعل والنمو في اتجاه ما ورائها.

نقرأ: ﴿هُنَّ لَبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٨٧).

و: ﴿سَاءَ لَكُمْ خَزَنٌ لَكُمْ فَآلَوْا خَرْتَكُمْ إِلَىٰ سَيْمٍ وَقَلْبُوا لِأَلْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّلاَهُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

و: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن تَشْكُرُوا لِيَّاهُ فَيُضَاعِفْ لَكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ يَنْقُصْ لَكُمْ﴾ (البقرة: ١٧٢).

و: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١).

و: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦).

لا يعترينا شك في أن النص القرآني قد بين أن مهالفة الإنسان في التركيز على لذاته تخفي شعوراً ما بانكسار التوازن، وتنتج في الوقت ذاته نوعاً من اللامبالاة نحو الحركة الفعلية للحياة بأبعادها اللاشخصية. ولذلك فهو يتصدى لهذا النمط من السلوك القاصر. ويؤكد أن ثمة ما يتخطاه.

نقرأ: ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا زِينَتَكُمْ مِّنَ الثَّيِّبِ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْأَحْرَثِ ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰةِ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: ١٤).

و: ﴿ذَرْنُمْ يَأْكُلُوا وَيَشْرَبُوا وَيَلْبَسُوا الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَلْمُونَ﴾ (الحجر: ٣).

إن النشوة الباطنية للحواس تحقق فاعليتها النفسية عن طريق تكاملها مع نشوات العقل والروح الأخرى. وهي تنشأ في موازنة تامة معها، وتتداخل وتتخارج فيما بينها كي تؤسس الكلية النسبية لأخلاق السعادة.

وفي هذا السياق الكامل تبدل اللذة، وتصبح وسيلة من وسائل الولوج إلى سرٍّ أكبر. بل تتسع مساحة الإحساس بها، أكثر من ذي قبل، وتمنح صاحبها في كل مرة جديداً كأنها تكشف له عن جزء كان مجهولاً من كينونته. وفي انتظام إيقاع توافيقها يتبدد السأم القريب إذ تعكس الأمل لا اليأس. كلما باتت اللذة أعمق غوراً، وأكثر تعديداً في مستوياتها، صارت الرغبة أكثر ذكاءً، وأضحى ثمة أفق أبعد من السطح المزدوج الذي يتبادل عبره الإثارة والاستجابة تكرارهما التمس. اللذة مدى. اللذة إمكان. وهي تستعيد فطرتها في لحظة استعادتنا القدرة على تحرير الجسد من آلية التكرس نحوها بوصفها ملجأ للنسيان والحرب.

بما لاشك فيه أن موضوعات اللذة قد تشعبت في العصور الحديثة، وأن أدواها قد تنوعت تنوعاً مدهشاً. ولكن العجيب أن الإنسان لم يتخلص — رغم ذلك —

من الشعور بالنعاسة وسوء الحظ*. ولعل قصوره عن إدراك الطبيعة الصحيحة للذة، وعجزه عن تحقيق إشباع حميم لأعماقه من خلالها هما أبرز أسباب ذلك الشعور المورق.

إن للذة بعداً انطولوجياً طارفاً يتجسد في رهافة إدراكنا لمعنى أفعالنا في الوجود ومهما كان فعل اللذة كثيفاً أو صلباً أو معتماً تظل في قرارته دوماً حساسية خفية تنوق إلى الكشف عن نفسها في أكثر الصور شفافية. وعلى الإنسان أن يتيح الفرصة لتلك الحساسية الكامنة كي تفصح عن أصالة وجهها. ربما — عن طريق ذلك فقط — يستطيع الإنسان أن يقاوم شعوره المورق بالحياة، يقول "أريك فيل" "نحن نجعل ما نريد ولا نعرف إلا ما لا نريد". وقوة هذه العبارة تكمن في وصفها للتعارض المائل بين ما ننشده بالفعل وما نتوهم أننا ننشده. وهي تقول ببساطة أننا لا نفهم أنفسنا. فإذا أردنا أن نفهم أنفسنا فلا بد أن تتوافق معرفتنا ورغبتنا. وهذا هو المشكل الأساسي: إن للذة تعارضاتها وتقاطعاتها المراوغة، وأن تجليها الظاهري ليس تحققاً أميناً لمضمونها الأعمت، بل هو إشارة إليه.

إذا تخطينا عتبة الفعل الملموس فسوف نعر على الحقيقة في جسد الشكل والمعنى. وفي انبثاق تلك الحقيقة من مكناها سيلوح لنا اتصال الوجهين معاً: نشوة الحواس ونشوة العقل.. الفرح الذي يجاور ذاته نحو حركة الروح، والروح التي تسير إلى أبعد من رموزها لتشرق حثيثاً على راحة الديمومة؛ على غبطة المطلق.

* بخلص دافيد لوير وتون مثلاً بعد تحليل عميق لحضارة الجسد الحديثة في كتابه (انثروبولوجيا لجسد وحديثة) إلى أن تحرر الجسد لي يكون حراً إلا عندما يخضعي هم الجسد ص ١٣٩.

الفصل العاشر

النص في الحاضر فاعلية التغيير

الفصل العاشر

النص في الحاضر

فاعلية التغيير

يظل النص مرجعية قائمة يختلف أسلوب العمل بها والتوجه إلى الواقع من خلالها بحسب اللحظة التاريخية، والمكان، وطبيعة المجتمع وظروفه وسمات تحولاته. وللنص القرآني من المرونة المقصودة ما يتيح لكل قيمة في منظومة قيمة العملية أن تمثل نقطة بدء أو أولية حركة لتصل في سورها بين القيم جميعاً على محيط دائرة تمثل واحدية الحضور الإلهي مركزها.

وإذا كان الحاضر هو آنية الحضور، والله هو ديمومة الحضور، فالله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي والمستقبل في آن، أي تصل آنية الحضور بالحضور في "الما قبل" والحضور في "الما بعد" معاً.

الحاضر الإيجابي، إذن، هو الحاضر الذي يحفظ ثروة الماضي في عزازة المستقبل. ومعنى آخر، فإن فاعلية التغيير تكمن في إبداع نظرة تركيبي تدفع الحاضر، دوماً، نحو نموذج جديد لا ينفصل فيه شكل المستقبل عن الماضي المستمر للدلالة. كأن فاعلية التغيير توصّل أيضاً لمقولة "الاختلاف"، وتعمق من إدراكها. إنها تحرر الحاضر من حاضره لتفتحه على حس المفارقة. والمفارقة هنا تشير إلى ما يمكن أن نسميه "التزامن اللامتزامن"؛ أي التثام شكل المستقبل والماضي المستمر للدلالة في موضوعة واحدة هي موضوعة الحاضر.

لعل هذا التعالي على موقف التجزؤ الذي يتناها العزوع التاريخي هو ما يمنح الكينونة أصالتها.

يقول "أريك فروم": الكينونة ليست بالضرورة خارج الزم ولكن الزم ليس هو البعد الذي يحكمها^(١).

(١) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والظهور، ت / سعد زهران، عالم المعرفة — الكويت —

ويقول: لا يوجد أسلوب الكينونة إلا هنا والآن^(١).
ليس الحاضر سوى الماضي المصوب. فلماضي حين يعيش حركته الكاملة،
المندفة إلى الأمام نحو الحاضر، يتورط في انقسام لحظاته، وتعددتها، واختلافها،
وتتولد عبر تحولاته التدرجية أخطاء وأخطاء.
ليس المستقبل كذلك سوى الحاضر المصوب وقد أضيفت إليه إمكانات
وجوده الخاص.

وقد عبّر النص القرآني عن جدلية الثبات والتغير، فضرب الله بنفسه مثلاً يقاس
فيه التغير إلى الثبات؛ أي تغير مظهر التحلي الفعلي إلى ثبات جوهر الكينونة فقال:
(وَيَقِيْنِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (٢٧) فَأَيُّ آيَةٍ رَّكُمَا تَكْفُرَانِ (٢) سَأَلَهُ مَنْ فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩) (الرحمن: ٢٧-٢٩).

سوف نبدأ من القيمة العملية التي نراها أكثر إلحاحاً في منظومة القيم على
موضوعه الحاضر. وهذه القيمة هي التقدم. فالتخلف الحضاري — بدرجات
واضحة التباين — هو التيسم المشترك الذي يسم العالم الإسلامي اليوم. و"الإسلام
دين عالمي أو كوكبي بلا مرء رغم ما يدعيه البعض من أنه دين جزئي أو إقليمي
أحياناً، أو من أنه دين "أفريقياسي" أحياناً أخرى"^(٣)، و"هو في توسع ديناميكي
مطرود بعيد المدى (...) فهو من ناحية يكسب كل يوم أرضاً جديدة وقوى مضافة
على امتداد جبهة عريضة في إفريقيا وربما في آسيا للندارية بالإضافة إلى العالم الجديد
شماله والجنوب. ومن ناحية أخرى يتفق أن أغلب مناطق العالم الإسلامي يُعدُّ من
أقاليم النمو السكاني السريع حيث لم تول معدلات المواليد مرتفعة في الوقت الذي
انخفضت فيه معدلات الوفيات انخفاضاً كبيراً"^(٤).

يبد أن الإسلام — في معدل توزيعه الإجمالي — يمثل أرخبيلًا — ليس أرخبيل
العرب إلا جزءاً منه — من الجزر أو الواحات البشرية المركزة المتباعدة في وسط بحر
الرمال أو بحر الماء^(٥).

(١) السابق نفسه ص ١٣٦

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المحاصر — دار الهلال — ١٩٩٣ ص ١٥

(٣) السابق نفسه ص ١٢، ١٣.

(٤) السابق نفسه ص ٢٣.

وتنحصر أهم العوامل المحيطة* لتختلف الأرميل الإسلامي في تفوق الكفاية البشرية على الإمكانيات المادية به بالرغم من ثرائها اللافت، والعجز عن توظيف هذه الكفاية البشرية توظيفاً علمياً دقيقاً يهدف إلى الإنتاج وزيادة الثروة، وغياب استراتيجية عريضة قائمة على الإفادة من الموارد المتاحة من جهة، وعلى التكامل والتبادل من جهة ثانية، والصراعات الداخلية غير المحكومة بين القوى المختلفة التي تمثل عنصر السيطرة والتحريك، وتدهور مناخ الإبداع العلمي والفكري، وانتهازية الصفوة، واحتكار السلطة بواسطة فرد أو قلة، وانفقاد خاصية الرشد في أنظمة الإدارة.

وبالتوازي مع العوامل المحيطة تلعب العوامل للمستعدة* الدور نفسه في صناعة التحلف، وأبرز هذه العوامل المستعدة: الاعتماد غير السليم بما ينطوي عليه من دلالي التبعية وعدم الكفاية، واعتراق الآخر للذات على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وقابلية الاستقطاب نحو تحالفات وتكتلات لا تجند المشروع الأساسي للتطور أو النهضة، وفاعلية الضغوط والمساومات والتهديدات الخارجية في كبح جماح النمو وتدجين الطموح الحضاري للشعوب المستضعفة.

وتداخل وتتداخل العوامل المحيطة والعوامل المستعدة أخيراً لتتسج شبكة من خيوط العلاقات غير المتكافئة بين عناصر الوجود الداخلي من ناحية، وبين هذا الوجود بوصفه كلاً والوجود الآخر من ناحية ثانية.

ويعمل ذلك اللاتكافؤ المركب على إضعاف نموذج التفاعل إلى أقصى حد ممكن، وصبب جدلية الحاضر وذاته إيقاعها النشيط، فلا يبقى سوى سديم الشظايا المتطيرة مشهداً للتجاور الساكن الذي لا يُنْتَلُ الانفجارات فيه إلا مظهراً جريماً من مظاهر حركة السطح وانزلاقه.

* العوامل المحيطة هي العوامل المنبثقة من داخل البنية الجغرافية — السياسية — الاجتماعية ذاتها.

* العوامل للمستعدة هي العوامل الطارئة على البنية من خارجها بحيث يستجيب لها الداخل على نحو أو آخر.

لا بد أن يكون المشهد السابق مشهداً شديداً العتمة والقنطرة. ولا بد أيضاً أن يكون تغييره رهناً بقدرات باهظة على الفهم والعمل والتضحية مما يمثل ملحمة حقيقية ينبغي على الإسلام المعاصر " هنا والآن " أن يعدها قدر وجوده.

ولا بأس أن نبدأ بهذا السؤال: ما التقدم؟ التقدم هو السبق، وتقديم فلان: صار قدماً وتقدم القوم وعليهم: سبقهم في الشرف أو الرتبة فصار قدامهم، ومعنى التقدم ليس بعيداً عن معنى القُدوم أي الرجوع والحضور كما أنه ليس بعيداً عن معنى الإقدام أي الشجاعة والجرأة.

ونقول: له قدم صدق أي له مقام صدق، وله قدم علم أي له مقام علم. وهكذا ترتبط المعاني كلها بدلالة الفعل والعمل، وتنطوي على إيقاع الحركة السريعة.

يقول تعالى: ﴿وَالْيَمِينُ الصَّلَاةَ وَالْوَزْنَ الْمَوْتَةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠).
ويقول: ﴿وَقَدْ تَوَلَّوْا لَأَنْفُسِكُمْ وَأَفْهَمُوا الْكَلِمَةَ مَلْأَوْهُ وَتَشَرُّوا الْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٣).

يفترض التقدم التعاقب والاتصال في آن. ويمثل فعل المعرفة في نظام الواقع الأثر الجلي للتقدم الذي نعيشه.

وقد رأى البعض أن المعرفة تسير من مستوى البسيط إلى مستوى المركب فيما رأى البعض الآخر أنها تسير من مستوى البسيط إلى مستوى المحسوس. والنظرة الثابتة إلى حركة العقل الإنساني عبر التاريخ تلنا — في الحقيقة — على شيء آخر، هو أن المعرفة تسير من مستوى الفهم إلى مستوى التحكم، كما أن استعراض نشوء المجتمع الحديث واستقراره وتشكل الدولة الحديثة وصعود مؤسساتها، يدلنا على شيء أقل أهمية: أن المعرفة تكتسب صبغة عبودية في يد السلطة، وأن العقل يقع في نقيضته الأساسية (Fundamental Paradox) إذ يضطر أن يتحول في منظور صاحبه إلى سلعة فيما يظل يمثل بالنسبة إلى المؤسسات التي تقتنيه نظاماً من الربح المركب الذي يضاف إلى رصيد استثماراتها ويضاعف من رأس مال قوتها وسيطرتها.

المعرفة. إذن، قسمة مشتركة بين اثنين: الأفراد (المفكرون والعلماء والمبدعون)، وللمؤسسات. والمؤسسات تستغل النخبة (الأفراد المتميزين بالانتاج المعرفة) لتوجيه سواد المجتمع والتحكم في مصيره عن طريق تطبيقها للمعرفة المنتجة بما يتفق مع مصالحها.

وتخضع هذه المؤسسات بلورها لمؤسسات أكبر تندرج في أنظمة قطبية أكبر (دول وإحتكارات وكتل عالمية) تتراتب فيما بينها وتعمل — بكل سبيل — على اكتساب المزيد من الثروة والسيطرة.

من العبث — ربما — أن ننادي، مثل ريكور، مكر التعلب وقوة الأسد بالاتفات إلى كلمات الضمير أو العمل وفقاً لغاية الله في العالم.

بيد أن قليلاً من الأمل يظل معقوداً على الدفع ببعض الأشخاص الأسوياء أو شبه الأسوياء في قمة الهرم إلى الإيمان بضرورة وجود طابع أخلاقي للقوة، وبضرورة تعديل عملية التحكم في المعرفة بما يحقق للإنسان مجتمع العدالة والمحبة.

وإذا كانت التكنولوجيا قد أفضت إلى حضارة عالمية مشتركة فمما لا شك فيه أن ثمرات هذه الحضارة قد ظلت — في أغلبها — وفقاً على قوى بعينها تمارس الضبط والتحكم في عناصر القوى الصغيرة الأخرى.

ولا تعني هذه الهيمنة السيبرناطيقية سوى جبرية جديدة أو حتمية عبر تاريخية إذا قلنا مع " فوكوياما " بنهاية التاريخ *

ينظر النص القرآني إلى التقدم بوصفه سعيًا دائماً إلى تأسيس إنسانية متعددة الروافد والمشارب والسمات ولكنها تتمحور في اختلافها عن أخلاق إنسانية جامعة لا ينفصل فيها الفعل المعرفي عن إيجابية أثره الوجودي.

نقرأ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾ (الحجرات: ١٣).

* " نهاية التاريخ " تعبر ألقبه " فوكوياما " على بلوغ زمن الصراعات الأيديولوجية الكبرى متناهية الأخير، وبداية مرحلة جديدة من الحضارة الإنسانية الواحدة التي تصنع قطعة مع تاريخ البشرية السابق.

ونقرأ أيضاً: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَالصَّابِرِينَ وَالشَّكَّارَىٰ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩)) (المائدة: ٦٩).

ويؤكد النص القرآني الطابع الأخلاقي للمعرفة بوصفه المحتلّ النبل للروح في اتصالها بالله، فيقول تعالى: ﴿إِن عَفِمْ فَرَجَالًا أَوْ زَكَّاهُمْ أَفْزَادُوا كُفْرًا فَذُكِّرُوا وَلِلَّهِ كُنُفٌ عَظِيمَةٌ﴾ (البقرة: ٢٣٩).

كما يؤكد في الوقت نفسه الطابع الأخلاقي للقوة بوصفه الضمان الوحيد لمعادلة الفعل وتحقيق أثره الإيجابي في نظام الواقع، فيقول تعالى: «الَّذِينَ إِذَا مَكَاتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَخْلَلُوا الصَّلَاةَ وَآثَرُوا الزُّكَاةَ وَأَمْشَوْا بِالْمَعْرُوفِ وَكُفُّوا عَنِ الْمُتَكَبِّرِ وَلَئِنَّ عَذَابَ الْأُمُورِ (٤١)» (الحج: ٤١).

وسوف يربط النص القرآني دوماً بين العمل بوصفه أثراً للإنسان وبين الله: ﴿لَنْ يَأْتِيَنَّكُمْ عَلَى مَكَالِكُمْ إِلَهِي عَامِلٌ لَسَوْفَ يَغْتُمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَلِيَّةُ النَّارِ إِنْ لَا يُفْلِحِ الظَّالِمُونَ﴾ (الأنعام: ١٣٥).

و: ﴿وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ (التوبة: ٩٤).

و: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠).

كما سيقابل دوماً بين نمطين من الأعمال بحسب غاية كل منهما ومدى إيجابه أو سلبه:

﴿وَإِنْ كَذَّبُواكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ أَنفُسُ بَیْعُونَ مِمَّا أَغْنَوْا وَاكُمَا بَرِئَةٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (٤١)﴾ (یونس: ٤١).

و: (قُلِ الْغَاثُغُلَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُكُمْ وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَلَعَنَ لُ
مُخْلِصُونَ (١٣٩)) (البقرة: ١٣٩).

و: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (٣٥)

(الأنبياء: ٢٥).

إن تفاعل النموذج الذي يطرحه النص القرآني — علي النحو السابق — مع الواقع في أبعاده المختلفة هو الذي سيقدم مفهوماً إنسانياً للتقدم يصل بين الوجود الشرعي وغاياته من جهة، ويفتح ذلك الوجود على أفق استمراره من جهة ثانية.

يبد أن قابلية العصر الكروكي لتأمل هذا النموذج أو تحمله أو الإفادة منه نظل موضوع شك كبير، فالصنّاع الأساسيون — كما يقول موران — لذلك العصر الكروكي هم السيطرة والحرب والدمار.

وبلخص "موران" التحديات الكبرى لمصرنا في ثمانية:

- (١) لا كفاية التطوير التكنولوجي والاقتصادي.
- (٢) سرعة التطور غير المُحكّم للعلم.
- (٣) الهيمنة المتزايدة للتكنو — بيروقراطية.
- (٤) التطورات الضخمة الخاصة بسيادة السلع والعمل.
- (٥) التصميم الخنفي في العالم.
- (٦) الإضطراب السكاني.
- (٧) لَوْدَى الديمقراطية.

(٨) الرجوع إلى التوحيد الحضاري الذي يحطم العدد الثقافي.^(١)

إن هذه التحديات تكشف عن بنية حضارية واسعة من التناقضات، فالطفرات العلمية بكل جوانبها التطبيقية لم تستطع حل المشكلات القديمة على وجه الكثرة؛ تلك المشكلات المتمثلة في الفقر والعنف واحتلال التوزيع السكاني وانتهاك حرية الفكر والتعبير، بل ربما استُخدمت التقنيات الحديثة للمعرفة في تأكيد هذه المشكلات على نحو آخر.

وداخل عالمنا الإسلامي المعاصر الذي يعيش على استهلاك معرفة الآخر وتقنياته في حدود ما يسمح به هذا الآخر دون أن يحاول إنتاج نموذجهِ المعرفي بدءاً من قيمه الخاصة، تزداد معضلة الحاضر استفحالاً وضراوة، فثمة أزمة الهوية وأزمة الشرعية، وثُمَّ فساد النخبة الحاكمة الذي تصيب عدواه بالتدرج طوائف المجتمع واحدة بعد الأخرى، وثُمَّ التفاوت الاجتماعي الرهيب الذي يتصاعد حدته، وثُمَّ — أخيراً — التخلف التكنولوجي والعسكري قياساً إلى إنجازات العالم المتقدم. لقد بات واضحاً أن ثمة حلقة مفقودة في سبيل التقدم ذاته من شأنها أن تقضي به إلى تناقضات

(١) ادجار موران وآخرون، نهاية الأمل وصلمة المستقبل، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص

مشهده الأخير. ومن الجليّ أن هذه الحلقة تتصل بعق التناقضات الضاربة في صورة العلاقة بين الذات والتاريخ من جهة، وبين الذات والآخر من جهة ثانية. ولكي يكمل المشهد التآرجح لحضارة العصر الكوكبي فلا بد أن نلقي نظرة سريعة على خريطة التوزيع الحضاري كما رسمها لنا واقع الحال؛ ففي بلادنا سلطة بلا جواهر، وفي بلاد العالم المتقدم سلطة وجواهرها يخضعان معاً لآليات التراكم والنمو العمياء. هناك مصنع الحضارة، وهنا سوقها. هناك منتجاتها، وهنا مستهلكها. ولأن الحقائق تغير القيم كما يقول "هاشلار" فإن آليات التفاعل المتبادلة هناك تفرز نوعاً من "العبودية الحرة" إذا صحّ التعبير أي أنها تفرز اغتراب الإنسان عن وجوده على نحو يجمع بين عقيدة التنافس ومنطق الكم بما يضيف إلى ذلك الإنسان من الامتيازات ما يسلبه إياها في الوقت نفسه على مستوى آخر.

أما آليات التفاعل المتبادلة هنا فهي تفرز نوعاً أدق من العبودية إذ يؤدي نموذج التبعية الفج على تقسيم المجتمع أربعة أقسام: قلة متعمة تقف في أعلى السلم (الساسة والسماسرة ورجال الأعمال الكبار والوسطاء وتجار المخدرات والسلاح... الخ)، وقطاع عريض من التكنوقراط والبيروقراط يلهث في ذيلها، وأكثرية غالبية تمثل الهيكل الوظيفي العام بفئاته المختلفة، وجماعات من الهامشين تأخذ مساحتها في الاتساع يوماً بعد آخر. واغتراب الإنسان، هنا، ليس اغتراباً بسيطاً عن العمل فحسب، بل اغتراباً بالعمل وفيه. وهو اغتراب يجمع بين فقدان المعنى وفقدان المعايير.

يبد أن في وسع القيم أيضاً أن تُحد من تأثير الحقائق الواقعية، ومن قدرتها على زرع التناقض بين آليات التطور وجوهر الذات؛ فاليابان الصناعية قد استطاعت أن تخوض أقصى مغامرات التحديث دون أن تتآكل روحها بين تروس الآلة الإنتاجية الهائلة، وأن تدخل عصر التنافس والسيطرة دون أن تقض يدها من روح الشتتو وتعاليم اللوتس.

وإذا انتقلنا من مستوى العالم المتقدم إلى مستوى العالم الفقير فسوف يدهنا كيان عنصري صغير بنجاحه في تأسيس دولته وتأسيس دعائمها على أسطورة دينية زائفة. ولا يهمنا في "إسرائيل" بوصفها حالة أو واقعة سوى الدلالة العملية للانبعاث: الإمكان الروحي للقيم في دفع الحقائق إلى التكيف معها.

وقد وضع "أريك فروم" يده على عقيدة جوهرية تمثل الشخصية الأوروبية والشخصية الأمريكية في أوسع معنى لها حين قال: إن نموذج البطل السوثني هو النموذج الأعلى في تلك الحضارة، أما نموذج للمسيح الشهيد الذي يجب فليس إلا قناعاً زائفاً يخفي وراءه البطل الإغريقي أو الجرمانى الذي يعشق السلطة والشهرة والتفوق والغزو وسفك الدماء^(١).

إن الحلقة المفقودة في سياق التقدم الذي قارب مشهده الأخير تتكشف الآن. ولا يكمن الدور الحضاري الحقيقي للإسلام — كما يحلو للبعض دائماً أن يقول — في إضافة هذه الحلقة المفقودة إلى السلسلة. وذلك لأن نحت إطار حضاري للمعرفة التي نشأت في حضن قيم مختلفة ما هو إلا تلفيق مقيت. كل تلفيق مجاني بطبيعته، وكل مجانية عجز عن الإبداع الحقيقي بوصفه جدلاً وتركيباً.

إن رد اعتبار التقدم بأي من إنتاج نموذج جديد للمعرفة. ومن إنتاج وسائل مصوبة للتحكم في هذه المعرفة، ومن امتلاك قوة كافية تنصت لمحاولات عدم استراتيجية إنتاج للمعرفة ووسائل التحكم فيها.

إن كسر نموذج التبعية هو البداية ويقتضي ذلك مجاوزة العوامل المستدعاة التي تلعب دوراً معروفاً في صناعة التخلف. ولن تتم هذه المجاوزة في سياق مستقل عن سياق التنوير والتثوير الداعليين. وهو ما يقضي في الوقت نفسه مجاوزة العوامل الممانعة لتخلف الأرحبيل الإسلامي.

وتتبع فاعلية التغيير الكبرى من استحضار المحلوف والغائب في حركة الواقع، ومن توظيف الإمكانات الروحية للقيم في تحريك بحيرة الحاضر الراكدة، وفي دفع الحقائق الواقعية إلى التكيف مع الغاية وللصن.

إن قوة المعنى هي البديل الصحيح لمعنى القوة في فكرة (التقدم)، وهي التي تحول هذه الفكرة إلى قيمة راسخة تدفع الحاضر إلى بداية جديدة لا إلى نهاية قديمة:

﴿لَدَأْتِ وَقَالَ أَمْرُهَا وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا شَسْرًا﴾ (٩) (الطلاق: ٩).

﴿فَبَلِّغْ لَهُمُ خَبْرِي إِنِّي ظَنَمْتُ أَنِّي فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٥٢) (النمل: ٥٢).

(١) الإنسان بين الجوهري والظهور (مرجع سابق)، ١٤٨ إلى ص ١٥٣.

ولابد أن تنطوي قوة المعنى على قوة الأمل. والأمل كما يقول "ادجار موران" يتأسس على الإمكانيات غير المكشوفة ويعتمد ما هو غير محتمل (.....) وعلى الأمل أن يُنشِط ليس المشروع فحسب، وإنما أيضاً للمقاومة الأولية ضد القوى الكبرى الوحشية للنخبة^(١).

ويظن تشو مسكي في ورقة له عن النظام العالمي الجديد، أن ثمة عناصر أو فئات داخل القوى القطبية الكبرى التي انفردت وحدها بمشهد التفوق والسيطرة تستطيع لإحساسها المتزايد بالانسحاق أو لتعارض مصالحها مع مصالح هذه القوى، أن تُعَدِّلَ من توجهاتها. ويدعو لي أن ذلك الظن يقع في محله، وأنه يعطي — في أفضل تقديراته — لنمو الاحتجاج الإنساني دوراً مهماً في تصويب الحاضر. وربما يكون للمسيحية في ذلك بجانب الإسلام موقع بارز في حلحلة النسق الذي يلقي على الحياة ظلاً من القوة والتفاحة في آن. ولعل الإيمان بالعمل على وقف الاختراق الصهيوني المستمر للمسيحية من جهة، وتحجيم اللعبة اليهودية في مجتمعات العالم المتقدم من جهة ثانية يُمثِّلُ مبدعاً حيوياً لإصلاح القصور والرؤية اللازمين لتأسيس حضارة إنسانية مشتركة على قواعد موضوعية سليمة لا تفصل العلم عن الأخلاق أو تفصل التقدم عن العدالة، ويظل الإيمان بالعمل على مواجهة العنصرية الصهيونية التي ما فتأت تحقق مكاسب صاعدة داخل العالم الإسلامي، وتسحب الأرض من تحت أقدام بنيهِ، وتنصر لأسطورتها على حساب الواقع، يُمثِّلُ مبدعاً حيوياً كذلك لفاعلية الخلاص.

نقرأ: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ ذَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَقْتُلُونَ﴾ (٧٨) كانوا لا يَتَنَبَّهُونَ عَنْ مَنَكِرٍ فَغَلَوُا لِبَئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩) (المائدة: ٧٨، ٧٩).

و: ﴿فَظَلَمَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتِ أُحْلَتْ لَهُمْ وَبَدَّلْنَاهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً﴾ (١٦٠) وَأَخْلَعْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ لُفُّوا فَنَفَّةً وَأَكَلْتَهُمْ ثَمَوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً (١٦١) (النساء: ١٦٠، ١٦١).

(١) ادجار موران، مجلة القاهرة (مرجع سابق)، ص ٣٤.

* انظر هذا الشأن الكتاب القيم للنس إكرام لمعي "الاختراق الصهيوني للمسيحية"، دار الشروق ١٩٩١.

و: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَكَبِينَ وَتَقْتُلُوا عُقُلًا كَـٔيَاسًا (٤) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَٰئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا (٥) ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيِّنَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا (٦) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا ۚ عَلُوا تَبِيرًا (٧)﴾ (الإسراء: ٤-٧).

وفي بيانه لليهود العالم يتحدث جيمس روتشليد في عام (١٨٦٠م) قائلا: "إن يكون اليهودي تحت أي ظرف صديقاً للمسيحي أو المسلم قبل أن تحين اللحظة التي يشع فيها نور الإيمان اليهودي على العالم. وتصرفنا بين الأمم إنما نرغب في أن نظل يهوداً فقوميتنا دين أجدادنا ولا نعرف قومية غير ذلك (...) وكيفما قادنا القدر وبالرغم من تشتت شملنا في جميع أنحاء الأرض يجب أن نعتز أنفسنا العنصر المهيمن (...) فلننتفع من كل الظروف، قدرتنا عظيمة فتعلموا استخدامها من أجل أهدافنا. مِم تخافون؟ اليوم يمتلك فيه أبناء إسرائيل كل ثروات العالم وموارده ليس بعيد.

يصك عبد الرهاب المسيوي مصطلح الدياسبورا الدائمة Permanent لوصف طوعية ما يسميه اليهود بالشتات الجديد، حيث يصبح الشتات هنا هجرة اختيارية موجهة لا يتفصل فيها نزوع الثراء الفردي عن الهدف العقائدي الأساس. وقد يُلاحظ أن المديرين الأغنياء الكبار للإعلام والدعاية والفنون والحرب يتمتعون -في أغلبهم- إلى طوقس القبالة وأن حركة المال العالمي -كما تؤكد نستاويستر- تدور وتنمو وفقاً لأهداف قلة من الممولين وأرباب المصارف الذين يشكلون فيما بينهم حكومة العالم الخفية.

* يكشف شرب سبيريد وقش في كتابه الممتاز (حكومة العالم الخفية) عن تاريخ الألكار التأمرة للحركة اليهودية - الصهيونية في جميع أقطار الغرب شارحاً كيفية سقوط أوروبا كفاكية ناضجة في يد اليهود، ت: مأمون سعد، دار القاش، بيروت، ط ٦، ١٩٨٥.

يبد أننا لابد أن ندرك مع "تودوروف" أن القهر الداخلي في الذات الجماعية يسهم في إضعاف مقاومة القهر الخارجي^(١). وهنا قانون عام ينبغي الوعي به في كل الأحوال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَيْعُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ (يونس: ٢٣).

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَازَعُوا فَعْتَثْلُوا وَتَلْهَبَ رِجْلُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ

الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٤٦).

لابد أن ندرك كذلك أن الحوار المستمر مع أفكار الآخر (الغرب) وتقويمها والإفادة منها أو نقلها لا يفصل بحال عن الحوار مع الذات، وقرائنها، وفحص أحلامها الممكنة، وتقنيد أوهامها المستحيلة. بل إن الانطلاق من مبدأ "حمية الاختلاف" هو الفرصة المتاحة للحفاظ على طريقي هذه المعادلة بحيث لا ينفي أحد الطرفين الآخر: وحدة الحضارة/تعدد الثقافات.

يقول تعالى:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ هِزْجَةً وَمِنْهَا جُنًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَقِيمُوا الصِّرَاطَ إِلَى اللَّهِ مَوْجِعَكُمْ جَمِيعًا هَتَمْتُمْ بِهِ تَبْتَغُوا﴾ (المائدة: ٤٨).

ولابد أن ندرك أمورا، أن البشر والثروة لا يكفيان وحدهما لاستمرارية إنتاج المعرفة والقوة ما لم تنظر إلى قيمة التقدم بوصفها طاقة مزدوجة للحركة: إلى الأمام، وإلى الأعلى معاً، وما لم نؤمن أن أصحاب المصلحة في التغيير والتحول هم كل البشر على السواء.

(١) ترفيثان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت/بشر السباعي، دار مسينا للنشر،

١٩٩٢، التقدم ص ٤، والمقدمة من ص ٢٥٧ إلى ٢٦٦.

الفصل الحادي عشر

دينامية النص – تنويعات التمثيل

الفصل الحادي عشر

دينامية النص - تنويعات التمثيل

كيف يتجلى النص في ما هو خارجه؟ إلى أي مدى تحتفظ ديناميته الداخلية بقدرتها على دفعه إلى ما وراء حدوده؟ وما مغزى التمثيلات المتعددة التي تحيل إليه؟ ما صورتها؟ وما أثرها؟

إن حيوية الفضاء المعرفي للواقع تقضي بالأنكار التي تُتمثل "وجوداً في النص" إلى تحول متدرج وخلاق يجعل منها "وجوداً مع النص" وبه. وهذه الحركة من "في" إلى "مع" و "ب" هي الحركة التي تضيف الفصل إلى الوصل لتعبر عن تحول كسلاص المطلق في التاريخ، وتعكس صورة امتداده ونموه وتعددته. وهكذا تعمل تمثيلات العقل والوجدان والخيال على تأسيس المعنى الجوهرية من خلال أشكال مختلفة ما تلبث أن تفتح الوجود على أبعاد جديدة للمعنى الأصلي نفسه. والنص — بذلك — يعيش في شعور العالم ولا شعوره، ويتجلى في زمنه ومصوره، ويؤجبه أشواقه وأحلامه ولواعجه، ويعزف إيقاع رؤاه وإرهاصات حواراته. النص يث ثجلياته في الحرف والصوت والصورة والمكان، ويتغلغل في مادة العالم وروحه.

﴿وَمَا مِنْ ذَاتَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِطْرٍ يُغَيِّرُ بَحْتَاتِهِ إِلَّا أَلَمَ أَنْتَ لَكُمْ مَا قُرْآنًا لِي﴾

الكتاب مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ (٣٨) (الأنعام: ٣٨).

و: ﴿وَلَا حَيَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا زَبْ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٥٩)﴾

(الأنعام: ٥٩).

النص كتاب يفتح على الكون بأبعاده كافة، يحتويه ويستوطن نسيج أسرارته، ويحفظ تفصيلاته اللامتناهية في ذاكرته، في ثنايا حدسه، وفي مرايا تأملاته. كيف يكون هذا النص نبأاً للتمثيلات؟ كيف يكون ملهماً للأداة والفعل، مثراً للتداعيات والأصلاء؟ كيف يكون دليلاً؟

نقرأ من "دالقي":

في لون الذهب عندما يخترقه شعاع رأيت سلماً متجهاً إلى أعلى الأعالي لم يستطع بصري أن يصل إلى نهايته ورأيت — أيضاً — عبر الدرجات البهاء يهبط. وكانت أضواء السماء منتشرة هنا (الكوميديا الإلهية).

إن "سلم المعراج الذي صعد عليه النبي ﷺ قد أُلهم دانتِي السلم الذي نراه في سماء عطارد" ^(١) و"في كل السموات التي يصعد إليها دانتِي.. كان يتحدث مع المؤمنين الذي كانوا يظهرون على شكل أضواء راقصة تفتي، وذلك أنه في هذا العالم الملائكي كانت طريقة دانتِي الإنسان في تصوير هذه الأشياء تعتمد على الضوء والرقص والغناء" ^(٢).

ورغم أن الزمن والسياق يمثلان فجوتين واسعتين بين صورتَي المعراج، فإن حساسية الكلمة الأصلية لا تغطي النفاذ في المشهد، بل لعلها توهم خاطفة في فضاء المعنى: «ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩)» (النجم: ٦-٩).

إن رحلة الصعود هي رحلة كشف ورؤيا. وهي، في الوقت نفسه، مجاوزة للوضع البشري وتسام على الحالة الأرضية. إنها اتصال بالوجود المفارق وانسداد فيه. الدهشة والغربة والعجب أبعادها الثلاثة المتميزة. وذلك يجعلها أكثر اليقظات حلماً أو أكثر الأحلام صحوً ففيها يشترك العقل والعقل الباطن معاً في تسمية الأشياء. وترميزها، والمجس بمحتاها الخفي.

كان ملائكة دانتِي "شراً يخرج من نور من النور ليدخل الأزهار (وهي المؤمنون) على شاطئ مثل الباقوت المحاط بالذهب. ويعود الملائكة فيصبحون وجوهاً بين المؤمنين الذين يعودون إلى الظهور" ^(٣).

كل الوجوه كانت من شعل متوهجة والأجنحة من الذهب
وبالباقي كله أبيض إلى درجة لا تبلغ الفلوج مداها

^١ كان الوسيط بين قصة المعراج القرآنية وكوميديا دانتِي الإلهية كتاب يعرف باسم (سلم محمد) ترجمه أبراهام الفاكين إلى الأسبانية عام ١٢٦٤م عن سيرة شعبية للمعراج، وذلك بأمر من الملك ألفونسو العاشر، ويلاحظ استبدال السلم بالبراق.

(١) مجلة فصول، الأدب المقارن، (جـ-١) (٣م) (٣ع)، أبريل / مايو / يونيو ١٩٨٣، ص ٢٠٢، وذلك عن لوسيان بورتية.

(٢) السابق نفسه، ٢٠٣.

(٣) السابق نفسه، ٢٠٢.

ومرة أخرى، يتسلل إلى سمعنا صوتٌ كان قابلاً في مهاد الرؤية — الرؤية: **(مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (١١) أَفَتَمَارُؤُهُ عَلَىٰ مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِنْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَئِذَا جَنَّتِ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَلْفُ السُّنْبُرَةُ مَا يَلْفُ (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَفَى (١٧) (النجم: ١١-١٧).**

وإذا كانت رحلة الصعود إلى السماء هي الذكرى السعيدة لاتصال الإنسان بالله (البراق أو السلم هو رمز هذا العرس) فإن الحياة الأرضية هي محنة الوجود الإنساني إذ تُجَدَّدُ دوماً لوعة الروح التي انفصلت عن الله منذ زمن موغل في البعد: **(إِذَا سَوَّيْتُهُ وَلَفَفْتُهُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَتَحُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (الحجر: ٢٩).** و: **(قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَاقِبٌ) (طه: ١٢٣).** و: **(وَلَقَدْ أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَاقِبٌ) (البقرة: ٣٦).** وسوف تجد روح الإنسان الحزينة رمزها في "النأي" عند الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ولنلاحظ ارتباط النأي بالنفخ من ناحية "ولففت فيه...." وارتباطه بالانتزاع من منشئه الأول من ناحية ثانية، بل لعل النأي والنأي في اللغة على معنى متصل، والنأي هو البُعدُ والمسافة، ويقال نأى بجانبه أي أعرض.

النأي كذلك آلة ترتبط بالفضاء، بالمدى والليل والوحدة الأسبانية، بالشجي والشجن وانكسار القلب، بالخشوع والتأمل والضراعة، وبالبحر والشكوى. كان جلال الدين يحب السماع بطريق يورث الجلب الصوفي، وقال في فاتحة المثنوي:

أصغ إلى النأي وهو ينوح بصوت شجي على فراق المحبين... منذ
انتزعت من فراش القصب صارت أناشيدني تشجي البشر وآلام الوجد
بادية للعيان ... أريد قلباً مشفقاً يلوب أسي ... على ذلك الشقي التواح
التائه بعيداً عن هنائه القلبي... مفتشاً عن مقره الأزلي^(١).
ألم يكن النبي ﷺ أيضاً يقول "اقرأ القرآن يحزن فإنه نزل بحزن". كأن ممة
إيقاعين شجيين مختلفين يُوحَّمان في أذن الإنسان ذكرى اتصاله وانفصاله، وبحكيان
له عن دراما وجوده.

(١) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ص ٥٣٥.

نقرأ: ﴿وَكَادَهُمَا رَهْمَا ثُمَّ أَلَهَهُمَا عَنْ يُلُوكُمَا الشَّجَرَةَ وَأَقْلَلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ (٢٢) قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣) قَالِ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٢٤) قَالَ لَيْسَ لَكُمُ يَتِيمُونَ وَلَيْسَ لَكُمُ أَوْلِيَاءُ تَتُوبُونَ مِنْهَا فَاخْرُجُوا (٢٥)﴾ (الأعراف: ٢٢-٢٥). ولا بد أن يكون القرآن، بذلك باعثاً لندم الإنسان من مكمنه ومُحرِّكاً للواعية ومُضَعِّراً لأساءه: ﴿إِذَا تَنَفَّلُوا عَلَيْهِمْ أَبَاتَ الرَّحْمَنُ غَرُورًا مُجَعًا وَيَكِيدُ (٥٨)﴾ (مرم: ٥٨).

النأي يتلو وجع الإنسان، مخوفه وشوقه المكسور، غصة قلبه، وحنين أيامه. وصوت النأي يوحى بالسجود الباكي، وصداه يوقظ في الحنايا نزوعاً أقرب إلى الرحمة، إلى العطف والحنو، وإلى رغبة الغفران. والنأي محاكاة إنسانية للرثاء السامي الذي ترثي به كلمات الله الوجود البشري: ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَالُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (٣٠)﴾ (يس: ٣٠). النأي في صميم صوته — نداء الحسرة.

وكما هاجر الإنسان من مأواه الأول؛ من جنة الله، ومن روحه، فهو يهاجر أيضاً على الأرض من مكان إلى مكان، مغترباً حيران مفتوحاً على جرح الخلم القديم. وما دام "بعضكم لبعض علو" فإن التمازض والتنافر الدائبيين بين الإنسان والإنسان هما قدر الوجود البشري؛ الوجود الذي يُكَفِّرُ عن خطيئته دون أن يدرى. "تجربة الخروج" هي النموذج الثالث بعد نموذجي "المعراج" و"السقوط" في سياق التمثل الذي يحكمه قانونان هما قانون "الوالد والتحول" وقانون "التجويد". يقول "ميخائيل ليرمونتوف" في قصيدة (الرسول):

منذ منحني الإله الأزلي

رؤيا الرسول

أقرأ في أعين الناس صفحات الحق والرذيلة

أخذت أناذي بالحلب وحق التعاليم الطاهرة

فكان أن ألقى الأقربون مني

بالأحجار عليّ في غيظ

دثرت رأسي

وهربت من المدن أنا الفقير

وها أنا ذا أعيش في الصحراء

كالطيور يطعمها الله بلا مقابل
وأنا حافظ الوصية الخالدة
وتدعن لي خليقة الكون
وتسمعي النجوم
وهي تلعب بأشعتها
وحين اخترقت طريقي في عجلة
خلال المدينة الصاخبة
كان الكبار يقولون للصغار
بضحكة عزيزة النفس
إنه متكبر ولم يتواءم معنا
الأحق كان يريد أن يقنعنا
بأن الله يشرع على لسانه
أنظروا إليه يا أطفال
كيف هو متجهم ونحيل وشاحب
أنظروا كيف هو بائس وفقير
وكيف يحتقره الجميع^(١)

أما بوشكين فيستبدل في إحدى قصائد ديوانه (محاكاة القرآن) عابر سبيل بأهل الكهف؛ فعابر السبيل يتشكك في رحمة الله بعد أن تاه في الصحراء، فينميه الله تعالى في الكهف سنين طويلة، ثم يوقظه بعد ذلك، وينبؤه بعدد السنين التي مكثها نائماً، فيغمر الإيمان والسعادة نفس عابر السبيل، وينبعث به الشباب^(٢).
في كل تجربة للخروج ثمة عذابات ثقيلة وموجعة ولكنها ترتبط في الوقت نفسه بحالة مقدسة: حلم أو معجزة أو نبوءة أو خلاص. وسواء أكان الانتصار أو الموت هو حليف تلك التجربة، فإن بطلها — في كل الأحوال — يُعدُّ تجسيدا لروح

(١) مجلة فصول، مكارم النعمري، مؤثرات شرقية في الشعر الروسي (المرجع الذي سبق)، ص

الحقيقة الغائبة؛ الحقيقة التي تحاور نفسها وتستنتق ما حولها لكي يدفع بها الكلام من الخفاء إلى الحضور.

إن رمز تجربة الخروج هو "المكان القفر"؛ المكان الواسع الخالي المعزول، مكان الوحشة، مكان الاغتراب. كأن الحقيقة — بمعنى من المعاني — هي وحدها ألفة المكان وأنسه. كأنها هي التي تُدَحِّنُ الوحشي والغريب وتجعله حياة قابلة للحرث. كأنها أيضاً حيَّة ومنطوية. الحقيقة تختار عزلتها لأنها تكره المجانية، وتنفس من المشاع. الحقيقة تحب أن تُنفى لأنها تحب أن تكون متوحدة مع ذاتها، وهي متواضعة رغم فتنتها، لا تحب أن تُبهر كل عين، وإلا فلم حمل "دهوجين" اليونان الحكيم مصباحه في وضع النهار وراح يبحث عنها في كل ركن، فأثار سخيرة الناس؟ ربما لم يكن يدرك أنها قرينة الخفاء كما قال هيرقليطس، وأنها لا توجد في زحام الخطى ولهاثها. وربما — أيضاً — لم يكن يدرك أن بها شيئاً يعفُ عمن الضوء الصريح ويفر منه. لقد كان "المعراج" و"الناي" معا مرتبطين به لم الليل كما ارتبطت تلاوة القرآن نفسه بالليل والفجر ارتباطاً قوياً ودالاً فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) لَقَدْ نَزَّلَ الْإِلَهِ الْقُرْآنَ فِي لَيْلٍ قَلِيلٍ (٢) بَصِغْتَهُ فِي لَبَنٍ أَمِثٍ (٣) أَوْ رَدَّ عَلَيْهِ رَزَقًا (٤) الْفَرَّانَ تَرْتِيلًا (٥) إِلَهِكَ مُتَّبِعِيكَ قَوْلًا قَلِيلًا (٦) إِنَّ لَحْنَةَ اللَّيْلِ فِي أَهْدٍ وَطَبًا (٧) وَالْقَوْمَ لَيْلًا (٨)﴾ (الزمل: ١-٦).

وقال: ﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِيِّ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (٧٨)﴾ (الإسراء: ٧٨).

والخروج، إذن ليس خروجاً من المكان الشائع المألوف فحسب، ولكنه خروج إلى الذات. فالذات فراغ يطلب أن يُملأ بالحقيقة. هنا ندرك تفاعل الذات مع الروح الكونية في فطرة إيقاعها، فالروح الكونية تستجيب للحقيقة دون مقابل.

أنا حافظ الوصية الخالدة

وتدعن لي خليقة الكون

وتسمعي النجوم

وهي تلعب بأشعتها

وهكذا فعل الحمام الذي عشعش على الغار، ونسج خيوطه كيلا يرى الكفار النبي محمد ﷺ وصاحبه: ﴿إِلَّا نَعْبُدُكَ فَقَدْ كُفِّرْنَا عَنْكَ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجْتَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي النَّبِيِّينَ﴾

إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَجِدُكَ إِنَّا نَجِدُكَ اللَّهُ مَعًا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَنْزِلْ اللَّهُ سَكْنَتَهُ عَلَيْهِ وَأَبَدَهُ
بِجُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ (٤٠)﴾ (البقرة: ٤٠).

ولا ننسى أن خروج النبي ﷺ أيضاً كان خروجاً ليلياً، وأن اضطهاداً، كلمته
كان اضطهاداً للحقيقة غير مرئية تتكلم على لسان بشر مرئي. وربما شدته إلى طبيعة
بها لها فكان " المذموم " و " المزمع ". وما الغار والكهف في تجربة الخروج إلا مكانان
لروح الحقيقة، لهوية وجودها. الغار والكهف ترنيمان تترنم بهما كونه الحقيقة.

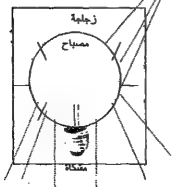
وعندما نتخار الحقيقة أن تتجسد إذ بها تتجسد في " نموذج إيقاعي " أي في
نموذج يرتبط بموجبة الزمن. والمكان الذي تتجسد به الحقيقة يُعبرُ بالدرجة الأولى
عن عضوية الفراغ؛ عن علاقة للذي بالمدى. المكان ليس إلا افتراض عطي يحاول
أن يُعين حدود اندماجات الزمن، ومستويات توافقات الدعوة اللامتناهية.

نطرح علينا سورة (النور) الصيغة التعبيرية المثلى التي تتجسد عبرها الحقيقة
البحرية للمطلق: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِكَ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ
فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ حَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ
يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ لَأَنَّ نُورَ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٣٥)﴾ (النور: ٣٥).



زيتونة لا شرقية ولا غربية

زيتونة لا شرقية ولا غربية



لابد أن نلاحظ هنا خمس خاصيات جوهرية: الانعكاس الذاتي^١ يوقد من شجرة مباركة..... يكاد زيتها يضيء ولو لم تسمه نار^٢ والفراغية^٣ "مشكاة فيها مصباح المصباح في وجاجة"، واللامركزية^٤ "زيتونه لا شرقية ولا غربية" والانتشار أو التشعب، والتراكب^٥ "نور على نور".

سوف تتمثل الجمالية الإسلامية هذه الخاصيات الخمس لتشكل من وشائجها النموذج الإيقاعي للنشوء، نموذج التجسيد المبرد للذات الإلهية (المثال الأعلى للحقيقة) التي تقول عن نفسها: "أنا الزمن". عمارة المكان الإسلامي (المجسد أو البيت) تنهض على رمزية الإيقاع الذي يوحى إجماعاً مستمراً بالحقيقة الوحيدة التي تملؤه وتضفو عليه: الله. كأن الحدود الخارجية للمكان هي الزجاجة والحدود الداخلية للمكان هي المصباح، أما للمشكاة (والمشكاة كوة في الحائط) فهي الفراغ الكوني الحر الذي يحيط بالحدود الخارجية. انعكاسات الضوء الآتي من هنا أو هناك تتكسر عبر النوافذ والشرفات والمساحات المفتوحة متموجة في ألوان الوقت بلا حدود، تماماً كتحاريف الأشكال الهندسية التي تتراكب وتنتشر وتشعب دون أن تُحدّد لها مركزاً. نحن هنا في قلب الحقيقة المجازية للمطلق: اللامتناهي الذي يتجسد في تجريدات ذاته. والجملة القرآنية نفسها بوصفها حراً أو تنوعاً^٦ "لا غالب إلا الله، لا حول ولا قوة إلا بالله، لا إله إلا الله" هي كتابة تحفر إيقاعها في إيقاع الزمن أو تثقب منه. الحرف على هذا النحو ليس صورة فقط بل صوتاً ينفذ في المكان أو يخرج منه. وللمشهد كله يقول لنا شيئاً واحداً، متكرراً، ويمتد إلى أقصى أعماق الشعور: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، و: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٤).

يُوصَلُ "روجه جارودي" و"عفيف هنسي" هذا التصور الكلي للجمالية المعرفية الإسلامية باقتدار بالغ، وينشرانه على امتداده حتى غمايته^٧ بل إن

^١ كان الشاعر والباحث الطليعي بشر فارس قد سبق جارودي وهنسي في هذا المضمار حين أصدر عام ١٩٥٣ كتابه الرهق "سر الزخرفة في الإسلام" بيد أن هذا الكتاب لم يأخذ حظه من الشبوع رغم ما ينطوي عليه من نظرات نافذة، وتفسيرات مهمة، منها أن اللون عند-

"جارودي" يقرر أن "بول كلي" و "ماتيس" قد أطلعا على فن الرسم الإسلامي في معرض ميونيخ عام ١٩١٠، وألقيا استوحياه بصورة واعية^(١).

الانتران والتناسب هما القانونان الأساسيان في الفن التجريدي عموماً. وفي الهندسة الإسلامية يعكس هذان القانونان أيضاً نموذجاً وظيفياً للحياة نفسها.

ومن المهم أن نلاحظ أن العلاقة الإيقاعية بين الخط للمستقيم والخط المنحني، بين المأذنة والقبّة، هي العلاقة التي تربط بين القوة والليونة.

"فالخطوط المستقيمة الحادة تحمل عادةً معنى البداية والقوة فيما تحمل الخطوط المنحنية معنى الرخاوة"^(٢). بل لعلنا نجد العلاقة نفسها بين حرف الألف وحرف الهاء (أ هـ) أو في حرف واحد كاللام (ل)؛ أي في الكلمة التي تمثل قيمةً مهيمنةً في فن الخط العربي الإسلامي: الله.

إن كلمات النص ما انفكت تترجم هذه العلاقة الإيقاعية وتعكس شكل الارتباط بين القوة والليونة في مضمونها: «الرُحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٥)» (طه: ٥).

و: «الْمَلِكُ يُوقِدُ النَّحْلَ لِلرُّحْمَنِ (٢٦)» (الفرقان: ٢٦).

و: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣)» (الحشر: ٢٢، ٢٣).

إن كلاً من الكلمة والشكل أو كلاً من الصوت والتكوين يجد سروده في الآخر، فتمتعة مواقع متعادلة لكل منهما في قرينه أو نظيره. لذلك يصبح الفصل بين

-الفنان المسلم ينافس الشكل أي منافسة، وأنه يجرى مجرى أداة للتأويل، وأنه يستعمل لذاته، وأن الألوان الإسلامية معدودة إلا أنها زخاترة فياضة على حد تعبيره، تصب موجات سحرها على سطوح مبسوطة، ولا تبالي بأن تنسخ الطبيعة أو تصفها "ومن أحسن من الله صبغة" (البقرة: ١٣٨)، ويؤكد بشر فارس الصلة التي تمور بين طبقات الأصباغ في مواقفها مما يدع دقائق الوجدانيات الصادقة تسيل في أجزاء الألوان. صبغ خامد وآخر كامد. كان كليهما صدى خفي لتحركات أهل السنة، وللملامسة والتحييب وجهان من وجوه اللون الإسلامي الذي تعظم قدرته في أخذ البصر، كأنه يستنشق الهواء الذي يكتنف الأشياء لكي ينقل تطوُّس جماله الباطن عن طريق الإحساس الصرف.

(١) وعود الإسلام (مرجع سابق)، ص ١٣٦.

(٢) حسن سليمان، سيكولوجية الخطوط، المكتبة الثقافية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٨٧ وما بعدها.

العنصرين أمراً مستحيلاً. وهذا هو المدفد الأساسي: أن تصبح صورة الوجود ودلائله شيئاً واحداً.

هكذا يفتح النص على العالم، ويحتضنه، ويتغلغل في عروقه. النص حركة تُطَوَّرُ نفسها في تنوعات تُمَثِّلُها لكي تحمل التعارض، ولكي ترد اختلافات المعاني إلى معنى كلي شامل، واحد، وفريد.

إن عملية الفهم تُتَحَدَّدُ، كما يقول جادامر، بوصفها اتفاقاً أو عقداً ابتدائياً مع شخصي آخر^(١). وهذا معناه توثيق شكل التبادل حول موضوع واحد بين طرفين — كل منهما يمنح الآخر معادلاً أو بديلاً. النص إذن، يمنح العالم تفسير وجوده فيما يمنحه العالم زمنية أفعاله. النص يمنح العالم الغاية، والعالم يمنح النص التأثير.

النص يمنح العالم المطلق بينما يرسم العالم مجالاً تاريخياً لفعل ذلك المطلق.

إن تفاعل المطلق والتاريخ هو تفاعل الوحدة في التمدد وتفاعل التعدد في الوحدة أو حركة الائتلاف في التباين وحركة التباين في الائتلاف. والنص إذ يمنح العالم تفسيره وغايته ومثاله فهو يقدم للتاريخ فرصته الكبرى في أن يتحرر من ذاته اللحظية. أما العالم فهو يحقق للنص ديناميته الفعالة حين يمنحه الزمن المتنوع لأفعاله ويمنحه تأثيره ومجال مثاليته.

النص، في وجوده الموضوعي، متعال تماماً. وتاريخيته الوحيدة تنحصر في تحويلاته بوصفه ما كان؛ أي بوصفه خطياً. بيد أن الوجود الموضوعي للنص ليس وجوداً محايداً، بل هو وجود في علاقة. والعالم بما ينطوي عليه من وقائع متغيرة ودلالات متباينة؛ العالم بوصفه صورة متكررة أو تاريخاً متقلباً على نفسه هو الذي يمنح الوجود الموضوعي للنص مظهر علاقته مع الواقع الإنساني في تبادلاته وتوافقاته. إنه، بمعنى من المعاني، يمنح النص تجليات علوه المختلفة أو يمنحه جدلية شفراته.

الفصل الثاني عشر
النص والتجربة الذاتية:
دلالات مهمة في الخبرة الإنسانية

الفصل الثاني عشر

النص والتجربة الذاتية:

دلائل مهمة في الخبرة الإنسانية

قيمة التجربة الذاتية:

يبدو أن قدرة الوعي على النفاذ إلى حكمة القانون الداخلي في تجارب الذات تتوقف على شيئين: عمق هذا الوعي، ودرته في مجال الربط بين الأشياء. إن عمق الوعي هو ما يؤهله للوصول إلى جوهر الواقعة بعد تجريدها من أعراضها، أما دربة الربط بين الأشياء فهي تتيح له المقارنة بين الوقائع التي تملك معنى واحداً، واقتناص وجوه الشبه والاختلاف، وتأمل ما يمكن أن تدل عليه أو تكشف عنه من حقائق.

إن قيمة التجربة الذاتية هنا قيمة خطوة. التجربة الذاتية تساعدنا على فهم قوتنا وضعفنا معاً، نقصنا وإمكانات مجاوزة نقصنا في آن. وهي تفتحنا على العالم والآخرين بقدر ما تفتحنا على داخلنا. ومن ثم فهي تطرح أمامنا الوجود كله بوصفه موضوعاً لاكتشاف الرغبة الشخصية واكتشاف الطموح الشخصي؛ أي اكتشاف نزوع الحاضر وتعدّي هذا النزوع إلى المستقبل أيضاً. سوف تكشف لنا التجربة الذاتية إضافة إلى ذلك تزوج مضموناتها على نحو مدهش. فالحب والكراهية، والأمل واليأس، واللذة والألم، كلها أزواج متصلة من الثنائيات المتعارضة، وكل زوج منها يعرض وجهين لحقيقة واحدة.

يؤدي استبطان الواقع، إذن، إلى صورة من صور التساؤل والدهشة. ويؤدي هذا التساؤل وتلك الدهشة إلى حوار صامت مع الذات والأشياء لاستكناه المعنى الحقيقي لمفارقة الوجود. ولكن هذا المعنى لن يُسلم نفسه بسهولة، فالرواغ والانزلاق من طبيعة تلك المفارقة التي تغير موضوعها في كل لحظة. إن المعنى يظل موجلاً فيما تشي به ظلال كثرة. ولا يشرع المعنى في الوميض إلا عندما يقرر الفكر أن يخوض للمغامرة من الداخل، وأن يصل إلى أبعد من الحدود التي صاغها لنفسه.

هنا تستشرف التجربة الذاتية أفقاً جديداً وراء واقعها، تصبح عوناً على مراودة الأفكار للمستتر، وتدفع بالوعي حثيثاً إلى قراءة سرّه، وإلى فضّ شفرته الأصلية.. الماوراء هنا هو العلة الأولى التي دفعت بهذا السر إلى الوجود، وزرعت فيه قانون القصد. ولا بد أن تنطوي كل تجربة ذاتية أصيلة على إمكاناتها الخاص إلى ذلك القصد، ومحسها به. ولا بد أن يفقدنا ذلك القصد — بدوره — إلى مبتداه لكى يتشمل مشهد الحياة من اعتباريته، ويرتفع به فوق افتراض العبث وعرضية المسوّت بوصفه مصيراً أخيراً للكانن الإنساني.

دلالة الحب في الخبرة الإنسانية:

الحب اتجاه نحو الآخر. ولكنه ليس اتجاهاً نحو أي آخر. إنه اتجاه نحو آخر يحقق لي منحي بعينه من مناحي الإشباع الحسي والمعنوي، ويُمثّل لي استغناء لاقتاً عن نظائره. يعني الحب، أول ما يعنيه، عدم اكتفاء الذات بذاتها، كما يعني أنها موجودة لذاتها من خلال وجودها لذات الآخر. وانتصار الحب يعني انتصاراً على النقصان، أما فشله فيعني انتصار النقصان على محاولة سعت فيها الذات إلى مجاوزة ذلك النقصان. الحب امتلاء. وفقدان الحب هو انفراد الذات بذلك الربع الخالي من وجودها. وعندما يقترن الحب بالفرح فهو يفصح عن يقين الذات في تحقق امتلائها بالآخر، وعندما يقترن بالحزن فهو يفصح عن شك الذات في تحقق امتلائها بهذا الآخر. أما عندما يتأرجح الحب بين اقترانه بالفرح واقترائه بالحزن فهو يفصح عن تردد الذات نفسها بين اليقين والشك.

بيد أن للذات - بالرغم من ذلك - أفراحها الحاططة وأحزنها الحاططة لأن الوهم - في كثير من الأحيان - يُشكّل جزءاً من تجربة الحب، ويطبع صورة الآخر (المحور) بطابع غير واقعي. وهنا يكمن الاتيلس الكبير؛ فتجربة الحب تجربة مُعرّضة دوماً إلى الاتيلس لأن الرغبة تميل عادةً إلى مجاوزة موضوعها والتعالي على حدوده. هذه المفارقة هي التي تدلنا في الأسس، على أن ثمة شيئاً وراء اللذة والمنفعة الشخصيتين يُلح في غيابه على الحضور؛ ففي أعماق كل منا تكمن صورة عَصِيّة

للمحبيب لا تطالبها أي صورة لآخر ولكنها تقترب منها أو تبتعد عنها بدرجات متفاوتة. أما الحقيقة الأساسية التي لا تتغير في الحب فهي الحاجة الدائمة إلى تناسخ حميم بين ذاتين تفني كل منهما الأخرى بالاتحاد معها اتحاداً يحقق الجمال والكمال المطلقين. هذا البهاء المسحوق في العناد هو الغاية النهائية التي تطمح إليها أبداً عندما نحب. نقرأ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (١٨٩) (الأعراف: ١٨٩).

ولنتأمل قوله: "من نفس واحدة"، وقوله: "وجعل منها" (إذ لم يقل جعل لها) لنقع على أصل رغبتنا الفطرية في الاتحاد بمن نحب كأن نواة أولى قد انشطرت إلى شطرين ينشدان الالتصاق بينهما مرة ثانية.

لعل الحاجة إلى إدراك الجمال والكمال المطلقين عن طريق الاتحاد النهائي بين ذاتين هي الدلالة الكبرى للحب في الخبرة الإنسانية، وهي دلالة تفتح الحب على أفق اللائحاتي والمطلق وتجعل منه تجربة واقعية/ما وراءية في آن روي أبو محمد جعفر السراج أن ابن الأعرابي استشهد بحال الكاتب فأنشده:

لو كان من بشر لم يفان البشرى ولم يفق في الضياء الشمس والقمر
لو لم تجسّم، منحلّ ومنعقد لو أدر كنهه عيون الناس لانكسرا
فصاح ابن الأعرابي وقال: كفرت يا حالداً هذه صفة الخالق، ليس صفة المخلوق^(١) وقال أبو تمام في محبوبه:

لم يعرفوا مثله جمالاً جلّ عن المثل والنظير
وكتب "راوندانات طاغور" في ديوانه (هلمية المحب):

آه كيف استيقظت الآلهة في نفسي عندما انبثق فيها ضوء هذا الحب الأول.
خبرة الحب، إذن بكل ما قد تنطوي عليه من بهجة وألم، ورجاء وغسوف، ونوال وفقدان، خبرة تُبصّرنا بالحقيقة التالية: إننا دوماً في حاجة إلى حضور آخر نقع فيه على توافقاتنا، ونقر عبره من محدوديتنا، ونفني من خلاله تعارضات واقعا.

(١) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت.

كان بحيرة الحب تحاول أن تعود بنا إلى صورة الأصل: سعادة الكهنة التي تتدفق في طريق واحد.

ولعل هذه الصورة هي صورة الله فهي وحدها التي تُمثلُ وجوداً في ذاته بذاته لذاته جيلاً وكاملاً ويشهد نفسه في الأبعاد كلها.

دلالة الموت في الصجيرة الإنسانية:

الموت ليس تجربة تمر بها الذات ثم تمي درسها وتفيد منه. ولكنه -بالأحرى- واقعة تأملها الذات، وتحاول أن تنفذ إلى سرها، فنحن نرى أقرب الناس إلى قلوبنا يحتفظهم الموت في لحظة دون أن نستطيع فعل شيء من أجلهم كما أننا نشهد الكوارث التيمسية التي تؤدي بحياة الآخرين فصيبينا الجزع والقلق. وفي المرض والحرب وغيرها يكون في وسعنا أن نستشرف الموت، ونكاد أحياناً نلمسه عن قرب، وبعد أن نجاوز المحنة نعيد التفكير في لحظة الموت التي مرت بنا ونندش لكوننا مازلنا أحياء.

للموت تجربة بمعنى أنه مشهد "معكرو" في حياتنا، يوقفنا ليربك مشاعرنا، ويؤكد ضعفنا ويوقف فينا الخوف والتساؤل.

يقول الشاعر العربي القديم:

وكل ذي غيبة يؤوبُ وغائبُ الموت لا يؤوبُ
ويصرخ "عطشاً":

هل بعد ركضي مثل الوحوش في البرية

هل بعد كل تجوالي في الأرض

أريح رأسي إلى حجر في الشرى

أنام السنين الآتية؟

أما "عمر الحيام" فيشف عن حسرته على هذا النحو:

عندما تصبح خلف ستارة الماضي

أنت وأنا

آه،

سوف يبقى العالم طويلاً طويلاً من يخذ

والذي يحسك به من حيثنا إلى ذهابنا

هو ما يحسك به البحر من فقاعة في الريح

الموت، إذن، حضورٌ موجّل، وحياةٌ كل منا ليست -سُدورها- إلا غياباً موجّلاً: "فقاعة في الريح" ١.. ربما لذلك نلحظ "نجم بين مقبل" يوماً أن يكون حجراً، ثمضي عنه حوادث الدهر فيما يظل ملموماً. هل كان الوثن -تبعاً لذلك- نوعاً من عبادة الزمن، من التوسل إلى الأبدية بما يحسدها ويتحسد عبرها: (الحجج) ١٩؟ يقول تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الشَّعْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ (الإنسان: ١).

هذه الآية تؤكد أن العلم جزءٌ من واقعة الوجود نفسها.

الزمن هو الذاكرة التي كان الإنسان فيها نسياناً، والزمن هو الذاكرة التي صار الإنسان فيها حضوراً، فالإنسان هو الحضور الذي انبثق في الزمن من لا شيء، والزمن هو العلامة الأيقونية لذلك العلوّ المكتفي بذاته، ورغب في أن يدلل على نقص سواء وحاجته إلى الاكتفاء بغيره.

يقول "بول تيليش" إن تطور الحياة يزداد قوة كلما عظم العدم الذي يمكن أن يحتويه الذاتي دون أن يدمره ذلك العدم.

ومعنى ذلك أن تعاضل العدم وقدرته الذاتي على اخواته دون أن ينال منه العدم يقتضيان أن تكبر الذات على نفسها وتفيق على نفسها، وتعاضل بالقدر الذي يمكنها من الانتصار على العدم الذي تحتويه. ولا يتحقق ذلك إلا بالاتجاه نحو الله؛ فالله بوصفه مطلقاً ولا منتهياً هو وحده من يمنح المنتاهي طاقة لا حد لها في مواجهة تناهيه. وقوة تطور الحياة تزداد فقط عندما يعمي الكائن للنتاهي أن هذه القوة مرتبطة -في جوهرها- بقوة اللامنتاهي في داخله. وأصالة الفعل الإنساني، هنا، تنبع من الكشف المستمر عن مثال الديومة (الله) بحيث ينجلي كاملاً لسيلاً الفراغ العميق المظلم ويضيئه.

الموت في النص القرآني، وعدٌ حياة ثانية. الموت جسرٌ بين ضعفين. والموت انفلاتٌ من الملوّث، من الزمن الشخصي الذي يتهدده العدم. تقرأ:

ما أطيب للعيش لو أن الفتى حمر

يقول نجم بين مقبل.

ثمضي الحوادث عنه وهو ملمومٌ

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَكُنَّا بِمَا نَعْمَلُ كَآفِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٤).
و: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكُنْتُمْ أَفْوَاقًا فَلَحِقَ كُفْرَكُمْ ثُمَّ جَعَلَكُمْ قُتُلًا ثُمَّ نَجَّيْنَاهُمْ مِنْ غَمَضِهِمْ ثُمَّ كَفَّيْنا عَنْهُمْ آيَاتِنَا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨).

و: ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ الشَّجَةَ الْآخِرَةَ﴾ (٢٠) (التكوير: ٢٠).

إن دلالة الموت في الحقيرة الإنسانية تنطوي على رعب الاستسلام لمصير مجهول ولكنها لا بد أن تنطوي في الوقت نفسه على أمل في أن يكون هذا المصير أجمل وأعدل، فبدون ذلك تنتفي غاية الوجود بدءاً، ولا تكون الحياة سوى نكتة حزينة ألقتها على أسماضنا صدفعة تهمسة.

حالة الأمل في الحياة الإنسانية:

الأمل هو شجاعة الوجود. وهو الطريق الذي يتيح لنا دوماً أن نثق في قدرة الخير على موازنة الشر وتحمديه.

وبالرغم من ذلك فإن اليأس يعترينا في كثير من الأحيان، خاصة عندما نرى الشر ينتصر، ونلمس الظلم والقهر والفقر والمرض والخوف والرياء في صعود متصل. وكما أننا بدون الموت لا نعرف قيمة للحياة، فإننا بدون اليأس لن نعرف قيمة للأمل، بل إن اليأس والأمل يكونان السحابة غامضة في كثير من الأحيان، وذلك حين يصير اليأس دافعاً إلى الثورة على موضوعه بدلاً من كونه مولداً للامبالاة والانسحاب.

يقول أبو الطيب المتنبي:

أجر الجهاد على ما كنت مجريها وعمل بنفسك في أخلاقك الأول
فلا هجمت بها إلا على ظفّر ولا وصلت بها إلا إلى أمل

الأمل أيضاً استعادة لقدرات الذات على الصمود في وجه الألم، واستدعاء لإمكاناتها الخفية من أجل مجاوزة الإحباط والفشل. يقول جابريل مارسيل إن الإنسان ينتصر على اليأس بفعل من أفعال الحرية؛ فعل يكتشف القيمة التي تختفي وراء الواقعة العقل.

إن فيلسوف اللاهوت يشير هنا إلى حكمة الرب التي تقع على معناها فنتحرر، بفهم هذا للعين، من يأسنا. والأمل، -إذن- هو الحرية التي نتحققها من خلال إدراك غاية المتعالي.

نقرأ: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ (٨٧) (يوسف: ٨٧).
و: ﴿وَمَا آتَيْنَا بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٢٢) والذين كفروا بآياتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَنْسَوْنَ مِنْ رَحْمَتِي وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٢٣) (العنكبوت: ٢٢، ٢٣).

و: ﴿وَلَكِنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ﴾ (٩) (هود: ٩).
الأمل انتباه يدحض الغفلة، وهو الدافعية الوحيدة التي تدفع الإنسان إلى مواصلة الفعل، وتدفعه إلى تجديد المشاعر. الأمل عبور الاستلاب، واستمرارية القصد، ليس ثمة إبداع بلا أمل، وليس ثمة أمل بلا إبداع. الحب علامة من علامات الأمل. وكذلك الفن والحرف والبناء والكتابة. كل توجه مطبوع بطابع نفعي أو جمالي ينطوي في صميمه، على اعتراف بالأمل. الأمل هو ما يتجاوز صفر الوجود. ومثلما كان الحجر إلهاً مجسداً يشير إلى الخلود، كان الصفر إلهاً مجرداً يشير إلى العدم. وكان عبدة الصفر أو عبدة العلم يسعون، كمعبدة الخلود تماماً إلى الكشف عن رمز يختصر الحقيقة. وفي الوثيقة رقم (٢٥) عبارات منقوشة على شاهدة قبر نقرأ لهم:

هنا يرقد سيفوروس

ألفي عمره يسعى وراء صورة الصفر

عساه يجد في الذات أو في دائرة الدهر

نقطة التفريغ تلك

لكل واقع وحقيقة

ولما السعي أعياه

رأى في الموت بغياه^(١).

(١) آلان نادو، عبدة الصفر، ت. ل. البستاني، وأ. البطراري، دار شرقيات، القاهرة.

يبد أن هذا الرجل من جماعة " فيثاغورس " أو هذا اليائس العظيم نسي أنه أفنى عمره كله وراء أملي ما، وأنه، لولا أمله الخاطئ، لما عاش لحظة واحدة بعد اكتشافه لوهم ابتلاع الوجود.

لعل الأمل في الحرية الإنسانية قرين دائم لليأس أو لعله حوار دائم مع اليأس ودلالته، إذن، تكمن في كونه: " رجاء الحقيقة "، التي ترسم غاية الوجود.

نقرأ:

﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُخْزِلْ بَعَادَةَ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (١١٠)

(الكهف: ١١٠).

و: ﴿أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢١٨).

الأمل انفتاح على ما وراء الفعل من أثر. وهو أيضاً يقينٌ بباطني بالعدالة الأخيرة التي تُصَحِّحُ ميزان الأشياء، وتُنْظِرُ إلى العالم بوصفه أمانة أو وديعة في يد الإنسان، وعليه أن يحفظها وأن لا يسمح بتبديدها أو ضياعها أو سرقتها.

مقالة الإرادة في القبوة الإنسانية:

تشكّل إرادتنا في المعرفة استجابة لتحدي السؤال فيما تشكّل إرادتنا في الفعل استجابة لتحدي الواقع. وبما لاشك فيه أن الشر يمتلك إرادة كافية لتدهيم وجوده بقدر ما يمتلك الخير تلك الإرادة تماماً. ولهم هنا هو الاختيار؛ فالاختيار هو الذي يحدد مجرى الإرادة، والحرية النسبية للإنسان هي التي تتيح له أن يختار شكل إرادته ومسارها. ولكن الضرورة التي تمثل نقيض الحرية تلعب دوراً عظيمًا في توليد إرادة الشر ودفعها قُدماً إلى هزائنها. والوعي الأولي بأهمية مجاوزة الضرورة هو المهاد المبدي الذي يتكون فيه قرارنا بأن نكون أحراراً.

إن الظروف للمتأمل قد تخلق لصاً وشاعراً، قاتلاً وفيلسوفاً، قوّاداً وعالمًا في آن. وتدلنا هذه الملاحظة الواقعية على أن الفارق بين اللص والشاعر، بين القاتل والفيلسوف، وبين القوّاد والعالم هو الرغبة والوعي الأولي، إذ أن الرغبة غير السوية قد تغدر الوعي أو تفسده، كما أن فقدان ذلك الوعي قد يضعف كذلك من دافعية تلك الرغبة المريضة ويزيد من قوتها.

إن جدلية الحرية والضرورة جدلية حاسمة في توجيه حياتنا وما الإرادة السوية إلا فاعلية الصراع المستمر مع عوامل السلب التي تتال من سعي الإنسان نحو غاياته الموجبة.

لقد كان "ماركس" على حق حين قال: مادامت الظروف هي التي تصنع الإنسان، فعلياً أن نصنع ظروفًا إنسانية. ومن الممكن أن نختلف بعد ذلك حول كيفية صنع هذه الظروف الإنسانية، ولكننا نظل في اتفاق على أهمية صنعها. الإرادة، إذن توجهٌ وقصد. الإرادة إعلاءٌ للذات فوق معطيات واقعها المادية، وانبراءٌ لمخلق الحركة أو تعديلها.

قال المتنبي:

إذا فل عزمي عن مدى خوف يُغده فأبعدُ شيء ممكن لم يجد عزمًا
فلا عبرت بي ساعة لا تعزِّي ولا صحتني مهجة تقبل الظلما
كان "يُغدُ المدى" قرين "إرادة التحرر من الخوف" ولكن أريحية السمي قرينة للممكن لا الاحال. وما دام "أبعد شيء ممكن" يصبح نيته بصدق الإرادة فإن أنقى الغايات أو مداهها يظل مفتوحاً دائماً أمام القصدية الإنسانية. بل إن الزمن الشخصي نفسه يكاد يصبح اختياراً محكوماً بنهالة السُّمُور فيما تكاد تصبح الأنسا الداعلية (السريّة أو الضمير) وحوداً مقروناً بقيمة العدالة.

يقول الإمام أبو العباس الشحاني: همة الإنسان قاهرة لجميع الأكوان، متى تعلقت بمطلوبٍ وسعت في طلبه، على الجادة المستقيمة، اتصلت بمطلوبها ولو كان وراء العرش.

وهكذا فإن للإرادة في تصورهما الأسمى قانوناً صاعداً يحاول أن يعيد تشكيل عالم الإنسان والأشياء دون فتور. ومادام الإنسان، كما يعرفه مارسيل ديفين، هو الصيغة الوسيطة بين الأرض والسماء^(١) فإن "قانون البشر العذب" فيما يقول "أيلوار" هو قانون العدالة الحقة: هذا قانون البشر العذب.

(١) ماري مادلين دالي، معرفة الذات (مرجع سابق)، ص ١٥٤.

يجعلون الماء ضياء
الحلم حقيقة
والأعداء أخوة
قانون قديم وجديد
ينشد الكمال كل يوم
من أعماق قلب الطفل
إلى العقل الأسمى^(١).

لا بد أن ينداح "قانون البشر العذب" هنا في قانون الله نفسه؛ فهذه الدلالة السامية للإرادة في الخبرة الإنسانية هي ما يؤكد النص القرآني دوماً ككسل، إذ يرى فيها انتماء الإنسان الأصول إلى اختيار الله.
نقرأ: ﴿إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ (٥٩) (التوبة: ٥٩).
و: ﴿وَأَلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (٨) (الشرح: ٨).
و: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَلَا تَمِيلُوا الْخَوَافَ﴾ (١٤٨) (البقرة: ١٤٨).
و: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَالْبُغْوَ﴾ (١٥٣) (الأنعام: ١٥٣).
و: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يَخِيرُوا مَا بِنَفْسِهِمْ﴾ (١١) (الرعد: ١١).
و: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ (آل عمران: ١٣٩).
الإرادة رغبة وتوجه، واختيار وتغيير، ومواجهة آملة. وهي - في كل منحى من منحها - انخيار واضح إلى إرادة أعلى تزرع القيمة في تربة الحياة، وتختبر امتثال الوجود لها.

(١) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، ج ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٩٨، ١٩٩.

الفصل الثالث عشر
عائق الذات ومنعطف التصوف
بويطيقا (الغياب)

الفصل الثالث عشر

عائق الذات ومنعطف التصوف

بويطيقاً* (الغياب)

لماذا يرى الصوفي حضوره في الغياب؟ لأنه يريد أن ينفي الفاعلية الإنسانية بوصفها غاية في الوجود أم لأنه يريد أن يؤكد حضوراً واحداً وحيداً في الوجود هو حضور الله؟ لعل الأمرين معاً كانا هدفين متناوبين من أهداف التصوف؛ فثمة منحي إشراقي يرمي إلى الهدف الأول، وثمة منحي آخر يمد الخيط إلى أقصى طرفه ليبلغ بنا الهدف الثاني. ولكن للمتحين الإشراقيين يتفقان في مبدأ أساسي: تأصيل موضوع الغياب بوصفها موضوعة مهيمنة في الفكر الصوفي وفي الممارسة الصوفية على حد سواء.

إن غياب الفعل الإنساني يقتضي حضور الفعل الإلهي وحده، أما غياب الذات الإنسانية نفسها أو غياب الفاعل الإنساني فيقتضي حضور الذات الإلهية وحدها في فضاء الوجود. ولا يعني ذلك شيئاً سوى أن هذه الذات هي الوجود نفسه بوصفه فعلاً وفاعلاً ومفعولاً في آن.

كان لهذا "المسلب الإيجابي" لو صح التعبير أبعد الأثر وأعمقه في تاريخ الوعي لأنه ردة فعل شديدة العنف ضد غرور العقل، وطفان السلطة، وجور القياس الاجتماعي. لقد تمثل إسهام التصوف في بعدين أصيلين هما:

(١) نفي أسلوب المعرفة الشائع (٢) نفي أسلوب الوجود الشائع
لقد رفض التصوف أن يكون العقل معياراً أخيراً للمعرفة كما رفض أن يكون الامتلاك معياراً أخيراً للتحقق والمكانة.

فهل ثمة ما يربط العقل بالامتلاك؟ نعم إنه مظهر التمكين والقوة.

* البويطيقا - اصطلاحاً- هي علم الشرعية، وهو العلم الذي يبحث في الكيفيات التي يصير لها القول، وربما الفعل أيضاً، فناً أو رسالة بلاغية لها خواصها للميزة وتأثيرها للميز.

يقول لنا النفرى:

أوقفتني في التمكن والقوة، وقال لي انظر قبل أن تبدوا الباديات، واستمع لكل مني قبل أن تحدر الحديات. أنا الذي أثبتك في ثبتي، وأنا الذي أسمعتك في سمعتي، وأنا لا سواي فيما لم أبدأ، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي.

وقال لي جاءك القلم، فقال كتبت العلم وسطرت السر فاسمع لي فلن تجاوزني وسلم لي فلن تدركني. وقال لي قل للقلم عني يا قلم أبداً من أبداً وأجراني من أجسارك. وقد أخذ عليّ العهد للاستماع منه لا منك وميثاق التسليم له لا لك، فان سمعت منك ظفرت بالحجاب وإن سلمت لك ظفرت بالمعجز (....) وقال لي جاءك العرش.

(.....) وقال لي قل للعرش عني يا عرش أظهر لك ليهاء ملك الديمومية وجعلك حرماً للقرب والعظمة وأحف بك ما يشاء من المسبحة، فقدرته أعظم منك في العظمة ومهاؤه أحسن من مهالك في رتبة الزينة (....)

وقال لي أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كنفتي وما نرى سواي وأنت بمنظري وما ترى سواي.

وقال لي احذر، لا أطلع على القلوب فأراك فيها بمعناك، ذاك تعري أو أراك فيها بفعلك، ذاك تقلي^(١).

لعل القلم، هنا، هو رمز العقل، والعرش هو رمز الامتلاك. وكلاهما علامة على الله سبحانه، كلاهما قناع إذا لم يتخطاهما الإنسان إلى ما وراءهما لم ير الحقيقة التي تحتفي وراء مظهرين من مظاهرها فصار محجوباً بالمظهر عن الجوهر. لا بد من نفسي القلم والعرش. لا بد من غيابهما كي يثبت الحضور الوحيد الذي يحو محضوره كل ما عداه "وأنا لا سواي فيما لم أبدأ، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي". إن غواية التمكن في "العقل" وغواية القوة في "الامتلاك" هما اللذان يبعثان من الإنسان إلهاً صغيراً، ويفرضان سطوته في القلوب؛ العقل بمعناه أو الامتلاك بفعله، كأن الإنسان ينتحل الله

(١) عند بن عبد الجبار النفرى، المواقف والمحاطبات، بتحقيق آرثر بري، الهيئة المصرية العامة

إذ يحاكي قدرته تعالى على التعريف "ذاك تعري" والتصرف "ذاك تقلي" معاً. ذلك أن الإنسان يرى نفسه في كل شيء. أين يكمن الخلاص إذن؟ يكمن الخلاص في نفي الذات؛ في غيابها. وهكذا يصير الله هو المرئي الوحيد "أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كفي وما ترى سواي وأنت بمنظري ولا ترى سواي" حينئذ يتخلص الإنسان تماماً من غرور المعرفة ومن طغيان الثروة ولا يصير للإنسان حكمٌ على الإنسان، ولا يصير الإنسان عبداً للإنسان. الله وحده يعرف، والله وحده يملك، لأنه وحده يوجد.

والدهش أن الإنسان عندما يختار هذا الوجه من وجوه الخلاص، عندما لا يعرف ولا يملك، يصير عارفاً ومالكاً حقيقياً لأنه يفكر بذلك بعضاً من وجود الوجود الحق (المطلق اللامتناهي). وهكذا يكون الغياب هو عين الحضور:

وقال لي عبيد كل عبيد هو عبيد الفارغ من سواي ولن يكون فارغاً من سواي حتى أوتي من كل شيء. فإذا أتته من كل شيء أخذ إليه باليد التي أمرته أن يأخذ بها، ورد إلي باليد التي أمرته أن يرد^(١). (موقف الكشف والبهوت).

لم يك الحلاج عندما صرخ قائلاً: "ما لي الجبة إلا الله" يستبدل بلمات الله ذاته أو يعلي من وجوده حتى يشغل كل الوجود، ولكنه كان — بالأحرى — يثبت كلية غيابه وينفي حضوره نفياً لمائياً، ومن ثم يؤكد الحضور الوحيد الذي عليه أن يشغل الفراغ وأن يدفع عذمة العلم:

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس شيء فيه غيرك موضع^(٢)

أو:

وغياب عني شهود ذاتي بالقرب، حتى نسيت اسمي^(٣).

(١) السابق نفسه، ص ١٧٠.

(٢) ديوان الحلاج، تحقيق كامل مصطفى الشبيبي، دار آفاق عربية — بغداد — ١٩٨٤ ص ٦٤.

(٣) السابق نفسه، ص ٧٦.

أو:

وأقبل الوجد يُفِي الكَل من صفِّي وأقبل الحق يُفِيني وأبديهِ^(١).

من الطريف أيضاً أن نذكر قصة أبي يزيد البسطامي وصاحب ذي النون، فقد تتبع أبا يزيد رجلٌ من أتباع ذي النون المصري فلما التفت إليه أبو يزيد سأله: يا بني، من تطلب؟ فقال الرجل: أبا يزيد فقال له: إن أبا يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة ما وجده.

ويقول ابن عطاء الله: كيف يُتَصَوَّر أن يحبه شيء وهو الواحد الذي ليس معه شيء^(٢).

ويقول: كان الله ولا شيء معه، وهو — الآن — على ما عليه كان^(٣) وهو نفسه، ما ورد في غريب الحديث عنه عليه أفضل الصلاة والسلام

بيد أن هذه القدرة الفذة على إنتاج الغياب تقابلها قدرة فذة مضادة على إنتاج حضور مدّش، متعال وفريد، فالشيء ينطوي دوماً على نقيضه ويستدعيه.

لقد فرَغَ التصوف التاريخ من التاريخ لكي يحشوه عن آخره بالمطلق. وكان من نتيجة ذلك أن صار الإنسان جزءاً لا يتجزأ من هذا المطلق. وبدلاً من الإنسان الإله الذي يعرف ويملك ويهبط منافساً بملك الله نفسه وجَدَ الإنسان الإلهي الذي ينداح في الوجود كله ويمتعه تصويره ومعناه.

قال النغري: وقال لي انظر إلى وجهي، فنظرت. فقال ليس غوري فقلت ليس غورك. وقال لي انظر إلى وجهك فنظرت. فقال ليس غورك. فقلت ليس غوري^(٤).
(موقف الفقه وقلب العين)

(١) السابق نفسه، ص ١٢٩.

(٢) ابن عطاء الله السكندري، الحكم المطالعة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨، ص ٤٩.

(٣) السابق نفسه، ص ٥٢.

(٤) المواقف والمحاطبات (مرجع سابق)، ص ١٣٤.

وقال الحلّاج:

رأيت ربي بعين قلبي فقلت: من أنت؟ قال: أنت^(١).

وقال أبو يزيد البسطامي: كان الله مرآتي فأصبحت أنا مرآته^(٢).

ولست هذه القدرة القلة على إنتاج الحضور إلا الوجه الآخر لفرضية الغياب. إنه حضور القمر الذي يستمد ضوئه من الشمس؛ حضور التبعة والاشتقاق. الغياب هو المُطْعَى، والله هو المرهان، والحضور هو النتيجة. يجوز أن نقول أيضاً إن الغياب أصل وإن الحضور فرع، أو أن الغياب جوهر وإن الحضور عرض، أو إن الحضور دالة في الغياب ح = د (غ).

ولعل التصوف هو أول من طرح، في الفكر الإسلامي، ثنائية الشريعة والحقيقة. وهي ثنائية معروفة يُعبّر عنها أحياناً بمصطلحين آخرين، هما: الظاهر والباطن. المهم أن الظاهر لا يحضر في الباطن وأن الباطن لا يحضر في الظاهر، ولكن العكس هو الصحيح؛ فالظاهر يغيب في الباطن فترى اللبّ أو الجوهر، والباطن يغيب في الظاهر فترى القشرة أو العرض. وغياب الظاهر في الباطن يفضي إلى انبثاق الحقيقة أما غياب الباطن في الظاهر فيفضي إلى انبثاق الشريعة. من خلال الغياب، إذن، نعرف حضور هذا الشيء أو ذلك. الغياب دليل أو قانون. والعلاقة بين الشريعة والحقيقة — تأسيساً على ذلك — ليست علاقة جدل لأن علاقة الجدل تفترض التناظر بين الحضور والغياب، وتفترض الصراع بينهما. ولكنها علاقة استبدال تنهض على التراتب، أو علاقة استدلال تشفّ عن الإزاحة.

الاختلاف بين الشريعة والحقيقة اختلافٌ أركيولوجي يكشف تعدد طبقات المعرفة وتعاقيها.

كيف يصوغ النص القرآني مفهوم الغياب؟ وما دلالة هذا المفهوم؟ وما وظيفته في سياقي التعبير والرؤية؟

(١) عدنان حسين الموادي، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٠٩.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام (مراجع سابق)، ص ٣٢٢.

نقرأ: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥).
 ﴿عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦).
 ﴿لَنَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَالِبِينَ﴾ (الأعراف: ٧).
 ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: ١٠٩).
 ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠).
 ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣).
 ﴿وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَلَا تَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ (طه: ٧).
 ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (طه: ١٥).
 ﴿لَقَدْ أُنْزِلَ آلُكَ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفرقان: ٦).

إن مفهوم الغياب هو مفهوم الاستتار والختفاء والسِر. وتكمن دلالة هذا المفهوم في حضور التفرد والاستقصاء والإحاطة. وهو يقوم في سياق التعبير بلعلم صورة "الاختلاف" وشحنها، ويقوم في سياق الرؤية باستكمال مشهد الوجود من كل الجهات حيث يتكشف إيقاع التوافق والتضاد داخل وحدة كلية واحدة، تامة ومغلقة، تنبع "من" وتصب "في" كبنية الذات المطلقة.

والصورة الأثرية لنفي الذات الإنسانية وغيابها هي ما يفتح الكون كله على "السِر" اللامرئي في بناء تفرد واستقصائه وإحاطته، وهي ما يعيد الانكسار إلى التوازي، وهي ما يخترق إيقاع التضاد إلى مركزية التوافق في معزوفة الوجود. إن قوة النفي تسطيع في أفق التعام عجب يتحول عبر الحوار (الديالوج) إلى نجوى (مونولوج)، والصراع إلى مجازعة. تصمت الأوركسترا وينهض عازف منفرد ليلعب على أوتار آله كآورفيوس فتتحلق من حوله الوحوش والطيور وسائر الكائنات على اختلافها مأعزدة بمهددة واحدة وتنومة وحيدة.

الصوفي، إذن، يرجع بالمشهد المزدوج في النص القرآني إلى ما قبله؛ إلى انفراد ما كان. إنه يرجع إلى جليل الآية ليقول لنا إن هذه الآية هي الخطأ الذي ينبغي أن يُصوب. إذا جاوزنا مستوى الفكر إلى مستوى الواقع فقد أسس التصوف، عملياً،

لخبرة الخلدس، وفتح الأنا على داخلها فكشف عن سيكولوجيا الأعماق، وأشاد بخصوصية العلاقة القائمة على التأمل الفريد بين الإنسان والحلقة الكونية، وانفرد بدفع مسؤولية الضمير إلى أقصى حدودها، وتوسّع في حقل التمثيل الرمزي للحقيقة، ودل على تماثل الصراع الإنساني في العالم، ونقض يده من تفاعله التعلّق بكل الأشكال الحياتية المفرّغة من مضمونها، وحث — دون كلل — على ضرورة الاستغناء هادفاً إلى تدشين حرية أصيلة تنتشل الإنسان من عبوديته للأشخاص والأشياء.

ثمان مبادرات مذهشة تؤكد أصالة ما هو غالب، وزيف ما هو حاضر. الغائب، هنا، هو إمكان الوجود. ويتجسد هذا الإمكان تجسداً فردياً في شخصية الصوفي؛ فالصوفي بطليّ يغيب بذاته، ويحضر في قيم ذاته؛ هذه القيم التي تُنكّل في مجموعها منظومة غائبة في حياة العالم. إنه الغائب في الغياب، والحاضر بهذا الغياب نفسه حضوراً أصيلاً في حضورنا الزائف.

الغياب حياة والحياة غياب. هكذا نستسرُّ — ربما — للعن المائل في هذا النص:
﴿أَوْفَن كَانَ مِنَّا فَأَحْتَبَهُ وَحَقَّقْنَا لَهُ لَوْذَا يُخْبِي بِهِ فِي الثَّامِي كَمَنْ مَكَّلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَسَمِ
يُنْجِرُ مِنْهَا (١٢٢)﴾ (الأنام: ١٢٢).

يقول الثوري في (موقف الاختيار):

أوقفني في الاختيار وقال لي كلهم مرضى

ويقول في (موقف الوحدة):

أوقفني في الوحدة وقال لي أظهرت كل شيء يحجب عني ولا يدل علي، فحظ
كل إنسان من الحجة كحظه من التعلّق.

ويقول ابن عطاء الله في حكمه:

أنت من الأكوان ما لم تشهد للكون، فإذا شهدته — كانت الأكوان معك.

كان التصوف — بالأحرى — اعتراضاً على مؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه. فمؤسسة الحياة على نحو ما هي عليه تنهض في صميمها على الأناية، والرياء، والاستغلال، والانتفاع، والقسوة، وتعطيل ملكات الروح. وهي مؤسسة تُنتج "الاغتراب" بمعانيه كافة، ولا تتورع أن تحول الأديان بوصفها ثورات روحية إلى نظام هامد من الطقوس والتقاليد والعادات التي تسهم في إبقاء كل شيء في موضعه. وهكذا

توظّف الشريعة لصالح آليتها الثابتة إذ تحولها إلى شعيرة وحَسْبُ. جاء التصوف لكي يقول إنه يجاوز مظهر الشريعة إلى جوهر الحقيقة، وأنه يُعْتَل ثورة جديدة. يدعونا التصوف إلى الاغتراب عن "حياة الاغتراب"، وينادي بانتماء واحد إلى المطلق. وبذلك فهو يعكس — حتى في أشد مذاهبه انكفاءً وهروباً كما يقال — شوقاً متجسداً إلى الحرية لأنه يلعب دور الخروج على السائد والمستقر. ارتبط التصوف في منشأ اسمه بثوب العصور أو بتعت الصفاء. وإذا كان الصوف رمزاً لخشونة اللبس فإن الصفاء رمزٌ لنعومة الروح ورفاهتها. وهذه المفارقة الواضحة بين الظاهر والباطن تسدلنا مرة أخرى على كيفية غياب أحدهما في الآخر؛ فالصوف هو شريعة التصوف والصفاء هو حقيقته. الغياب أيضاً هنا دليلٌ أو قانون.

التصوف رؤية ضاربة في عمق التاريخ الإنساني. وفي الهند والصين وفارس واليونان القديمة كان لمة التعطافات دائمة داخل مسيرة الفكر الفلسفي نحو التصوف. وكان التصوف في كل هاتيك الأزمنة والأمكنة يمثل — في قمته — اعتراضاً على "مؤسسة الحياة القائمة"، ويرى في ذات الإنسان عائقاً يحول بينه وبين الانفتاح على المطلق. وليس من العجيب أن تتراسل الأفكار الصوفية، وتتجاوب، وتتناسخ، عبر كل العقائد والأديان المختلفة، فهذه الأفكار تحاول أن تقول شيئاً واحداً في النهاية: إن الخلاص الحقيقي يكمن في غياب الاختلاف بين الإنسان وصورة المطلق. بيد أن التصوف يمحو هذا الاختلاف عن طريق الاختلاف كذلك. فلكي يجاوز الإنسان الاختلاف بينه وبين المطلق لا بد أن يختلف مع ذاته أولاً، ومع لحظة الواقع التاريخي التي تُعَمِّقُ اختلاف ذاته تلك مع الله الذي ينشده ويسعى إليه ثانياً.

يقول لوتسو:

أن تموت دون أن تفلك، ذلك هو الحضور الأبدى^(١).

ويقول: النجاش الباهر ليس ميزة

لا تصلصل وكأنك مصنوع من اليشم

ولا تظن مثل أجراس من حجر^(٢).

(١) الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقسّم) (مرجع سابق)، ص ٥٢.

(٢) السابق نفسه، ص ٦٠.

وفي عرضي مكتفٍ للمذهب الرواقي يقول "بوب":
ليست الأشياء كلها إلا جوانب من كل واقع.
جسده الطبيعة، وروحه الله^(١).

أما "أفلوطين" أعظم خلفاء "أفلاطون" فتركز فكره حول الواحد **THE ONE** الذي يعلو على الشخصية ويتجاوز الواقع، والفكر والتعريف، والفهم، وتتطلع جميع الأشياء إليه (.....) والغاية الحقة للروح هي الاتحاد مع هذا الواحد، أو تخليق المتوحد إلى المتوحد^(٢). ولن نعلم في الزرادشتية والبوذية والهندوسية وغيرها صوراً متعددة للخلع الذي يهدف إلى الاتحاد الكامل بالمطلق عن طريق غياب الذات. يبدو أن التصوف، بذلك، يؤسس علماً شعبياً للغياب. وفي هذه الشعرية الاستثنائية يتحلى نوع فريد من المعرفة كما يتحلى نوع فريد من الوجود، معرفة اللامعرفة، ووجود اللاوجود- فلسفة أحسب أنها لا تطلب من الإنسان أن يسعى وراء الجهل والموت سعياً حتى يدركهما، بل تطلب منه أن يقيس معرفته ووجوده بوصفهما شيئين نسييين إلى معرفة الله ووجوده بوصفهما شيئين مطلقين كي يدرك أن ما ينطوي عليه من علم وثروة وسلطان يؤول إلى الصفر، وأن كل ما هو محسوب عليه أو محاسب به لا يلد السعادة الحقيقية؛ فالسعادة الحقيقية هي الديمومة، ولكي يتعطى الإنسان خط الزوال وينعزل في الديمومة، في اللاهوائي، لابد أن ينصهر انصهاراً في حب الله وإرادته وبغيب عن صورة وجوده التاريخي المحدث بجذى الزمان والمكان.

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، (مرجع سابق)، ص ٨٦.

(٢) السابق نفسه، ص ٨٧+.

الغشامة

الخاتمة

يعلمنا النص أنه قولٌ مكتفٍ بذاته، مكملٌ في دلالاته، ولكنه مفتوحٌ بوصفه كتابةً على الوعي بإمكانات التوالد والنمو والتحول. والقراءة للمنهجية هي التي تفعل ذلك. القراءة للمنهجية قراءة موضوعية، ولكنها ليست قراءة محايدة.

النص كيانٌ مطلق. بيد أن حركته ليست مغلقة. إنها تتجاوز الحيز الذي يرسم حدود جسده، وتعلو — دوماً — عليه. النص هو الوجود الذي يشرّبُ إلى عمارته بالرغم من موضوعيته؛ الوجود الذي يمثّلُ العالم من خلاله بوصفه كلاماً، ويمثّلُ الكلام من خلاله بوصفه عالماً، إنه اتدبّاح العالم والكلمات في نزوع مشترك إلى الكشف عن الحقيقة التي تختبئ وراء كليهما. ماذا يعلمنا النص أيضاً ؟ يعلمنا أنه عملية الإحكام والتفصيل التي تعمل في أطرافِ دائبٍ، وأنه رغبة الامتداد عبر مستويات متدرجة من القول، وأنه انبثاق أولي يحفر بحراه بعمق واتساع بحيث يستوعب التشابه في الاختلاف ويستوعب الاختلاف في التشابه.

النص، أصغرُ حدثٍ مادي في الزمان والمكان يتشكل في مجموعة من العلامات التي تؤوله فيما يؤولها.

تستند حركة (الفهم/التحليل/التأويل) إلى نسجٍ معرفي يحاول التكييف بين استرفادات المنهج وخصوصية الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وقرائية للقراءة من جهة ثانية كما تحاول هذه الحركة على مستوى آخر أن تقيم جسراً بين وعي المطلّسق ووعي التاريخ، وأن تكشف صورة التفاعل بينهما في أكثر من اتجاه. كأنّ لغة حواراً

يتم الكشف عنه بأدوات متجاوزة، كل منها يستدرك نقص الآخر ويلبي حاجته إلى مجاوزة حدود نوعه: اللغة، والعلم، والفلسفة... الخ.

إن حركة (الفهم/التحليل/التأويل) في هذا الكتاب حركة ثؤامة، تتذبذب بين مدرجات السطوح، وتكرر انتقالها بين زوايا للمشاهدة، مستتعيةً بذلك نباهة النصّ الأسس نفسه، ومستلهمّةً فطنته وحيويته.

وهي في كل ذلك حركة فاعلة ومنفعلة، تعرض النصّ عليها فيما تعرض نفسها على النصّ، وتحرص على تفسير الإشارات للتبادلة بين الوحدة والأجزاء، وتطمح أن تضيء العلاقة بين اللغة والأشياء.

إن التفكير — كما يقول باشلار — يهبنا نسجاً حقيقياً للتواجد. والعقلانية تطرح نفسها — كما يقول أيضاً — في مملكة القيم التأملية، التي يمكن اعتبارها مملكة التفكير في قيم المعرفة. هنا قصدت أن أفكر وأن أتأمل، وأن أوجّد، بالمعنى الذي يستطيع أن يَدُلَّ في معنى الحياة على حياة للعن.

لعلنا بحاجة دائمة إلى النظر في النصّ القرآنيّ من حيث هو كتابٌ كشفٍ عن الإمكان. إن إعجازه الحقيقي — فيما أرى — يكمن في هذه النقطة بالتحديد. وقد جاء تركيزي على تقاطعاته، تخارجاته، وتعدد امتداداته، انطلاقاً من هذه الرؤية.

إن قدرة النصّ على الاستجابة لتضامر الصور والأفكار في فضاء القراءة تنبع من طاقة استشرافه الفيّاضة لعالم الإمكان، نفاذ بصيرته إلى ما وراء الشروط التاريخية لكل واقع مُحتمل. لذلك فمن القصور البالغ أن ننظر إلى النصّ القرآنيّ بوصفه أيديولوجياً أو نظاماً ساكناً صارماً من التصورات. إنه — بالأحرى — يقينٌ إضاعة، أطروحةٌ علاقاتٍ وأدوارٍ، حكمةٌ تأملٍ ورؤية، ودليلٌ بداهة، وضمانٌ تناغمٍ واختيار.

لا أزعم أنني ذهبت، في هذا الكتاب، إلى آخر مدى متاح. ولكنني مشيت خطى في مدى لغيري أن يمشى فيه إلى أبعد، فاللدى شاسع وغني، وليس في وسع إنسانٍ واحدٍ أن يقطعه إلى نهايته. أرجو فقط ألا أكون قد تعثرت، وأن أكون قد حظيت ببعض الحصاد الذي يعرض عنه الحرث والتقليب.

♦♦♦♦

المراجع

كتب بالعربية:

- (١) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨.
- (٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٩.
- (٣) ابن مسرة، كتاب خواص الحروف، المجلس الأعلى للثقافة، تحقيق محمد كمال جعفر، ١٩٨٢.
- (٤) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٨.
- (٥) أبو بكر الباقلائي، إصحاح القرآن، دار المعارف، ١٩٧١.
- (٦) أبو بكر السجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥.
- (٧) أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت — بدون تاريخ.
- (٨) أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٩.
- (٩) الحسين بن منصور الخلاج، كتاب الطواسين، دار النظم، القاهرة، ١٩٨٩.
- (١٠) الحسين بن منصور الخلاج، ديوان الخلاج، تحقيق كامل مصطفى الشبي، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤.
- (١١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق وتقديم علي محمود مقلد، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٦.
- (١٢) جلال الدين السيوطي، أسباب الدول، دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٧.
- (١٣) جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون تاريخ).
- (١٤) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، دار الهلال، ١٩٩٣.
- (١٥) جميل صليبا، للمعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.
- (١٦) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن خوجه، بيروت، ١٩٨١.

- (١٧) حسن حنفي، التراث والتحديد، للمركز العربي للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.
- (١٨) حسن سليمان، ميكولوجية المخطوط، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
- (١٩) زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، (بدون تاريخ).
- (٢٠) صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، ١٩٩٠.
- (٢١) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠.
- (٢٢) صلاح فضل، علم الأسلوب. مبادئ وإجراءاته، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ١٩٨٨.
- (٢٣) صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت، ع(١٦٤) ١٩٩٢.
- (٢٤) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، مكتبة الشباب، ١٩٨٩.
- (٢٥) عبد السلام بن عبد العال، وسالم يفوت، درس الإستمولوجيا ونظرية المعرفة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
- (٢٦) عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦.
- (٢٧) عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.
- (٢٨) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي (بدون تاريخ).
- (٢٩) فراس السواح، مفامرة العقل الأولى، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- (٣٠) قتادة بن دعامة الستوسي، كتاب الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥.
- (٣١) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، دار الإنشاء للطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، ١٩٧٤.

- (٣٢) محمد المدني، الإتحافات السنبة في الأحاديث القدسية، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.
- (٣٣) محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر بري، تقدم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥.
- (٣٤) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩.
- (٣٥) محمود السيد شيخون، من أسرار البلاغة في القرآن، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٤.
- (٣٦) محمود بن عمر الزعشمري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقبائل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، ١٩٨٧.
- (٣٧) محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة للعاصرين، دار المعارف، ١٩٨٧.
- (٣٨) يوسف سلامة، الإسلام والتفكير الطوباوي: هل الإسلام يوتوبيا، دار كتعان، دمشق، ١٩٩١.

مكتبة متروية:

- (١) أحمد المديني، أصول الخطاب النقدي الجديد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
- (٢) أريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت: سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩.
- (٣) آلان نادو، عبدة الصفر، ت: ميس البستاني، وأ. البطراوي، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٣.
- (٤) ألفرد نورث وايتهيد، العقيدة تتكون، ت: ولیم فرج حنا، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
- (٥) برت إم هرو، كتاب الموتى الفرعوني، ت: والس بدج عن المير وغليفية، وفيليب عطية إلى العربية، مكتبة مدهولي القاهرة، ١٩٨٨.
- (٦) بول تيليتش، الحب والقوة والعدالة، ت: كامل يوسف حسن، دار الثقافة القاهرة، ١٩٨١.
- (٧) ترفيتان تودوروف، فتح أمريكا: مسألة الآخر، ت: بشير السباعي، دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

- ٨) جامتون باشلار، العقلانية التطبيقية، ت: بسام الهاشم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧.
- ٩) جان جيتون وجريشكا وإيجور بوجدانوف، الله والعلم، دار عويدات، بيروت/باريس، ١٩٩٣.
- ١٠) جان بياجييه، البنيوية، ت: عارف منيمنة وبشرى أو بروي منشورات عويدات، بيروت/باريس، ١٩٨٢.
- ١١) جان برتلمي، بحث في علم الجمال، ت: أنور عبد العزيز، مكتبة النهضة مصر، ١٩٧٠.
- ١٢) جيرا إبراهيم جيرا، الأسطورة والرمز (دراسات نقدية)، للمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.
- ١٣) جفري هارنر، للعتقدات الدينية لدى الشعوب، ت: إمام عبد الفتاح إمام، عالم للمعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
- ١٤) جون كوين، بناء لغة الشعوب، ت: أحمد درويش، مكتبة الزهراء، ١٩٨٥.
- ١٥) جون ماكوري، الوجودية، ت: فؤاد زكريا، عالم للمعرفة، الكويت، ١٩٨٢.
- ١٦) جيروم أنطوني روني، الأهواء، ت: سليم حداد، للمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.
- ١٧) غوسيه مارييا بوثويلو ايفانكوس، نظرية اللغة الأدبية، ت: حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٩٢.
- ١٨) دافيد لوبرتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ت: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣.
- ١٩) روبرت م. أغروس، وجورج ن ساتنسيو، العلم في منظوره الجديسد، ت: كمال علايلي، عالم للمعرفة، الكويت، ١٩٨٩.
- ٢٠) روجيه جارودي، وعود الإسلام، ت: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٢١) ستيفن هوكينج، موحز في تاريخ الزمان، ت: عبد الله حيدر، أكاديميا، بيروت، ١٩٩٠.

- (٢٢) عبد الواحد لؤلؤة، موسوعة للمصطلح النقدي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد، ١٩٨٢.
- (٢٣) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر للأسلوي الإغريقي، ت : سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٤) كارل ساجان، الكون، ت : نافع أيوب ليس، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
- (٢٥) لوتسو، الطريق إلى الفضيلة (نص صيني مقدس) ت : علاء الديب، دار سعاد الصباح، الكويت / القاهرة، ١٩٩٢.
- (٢٦) ماري مادلين داني، معرفة الذات، ت : نسيم نصر، عويدات، بيروت، ١٩٨٣.
- (٢٧) موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس (بدون تاريخ).
- (٢٨) ميشيو كاكرو، وجنifer ترينر، ما بعد لينشتاين / البحث العالمي عن نظرية للكون، ت : فايز فوق العادة، أكاديميا، بيروت، ١٩٩١.

كتب بالإنجليزية:

- 1) Jeremy Hawthorn (editation) Criticism and critical Theory, London, 1985.
- 2) Keir Elam, The Semiotic of The Theatre and Drama, Menthuen, London and Newyork, 1983.
- 3) Paul Ricouer, The conflict of interpretation, North Weston University, 1974.
- 4) Roland Barthes, The Pleasure of the Text, Translated by Richard Miller. Newyork. 1975.

مخطوطات ودوريات :

- (١) مجلة فصول، الأدب المقارن، ١٩٨٣.
- (٢) مجلة فصول، جماليات الإبداع والتغير الثقافي، ١٩٨٦.
- (٣) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣.
- (٤) الأهرام القاهرية، ٢٠ نوفمبر ١٩٩٣.

إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أولاً - سلسلة إسلامية المعرفة

- إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل (رقم ١)، ط٢، ١٩٩٢، ٢٢٨ ص.
- التوجيه في إسلامية المعرفة : المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي، (رقم ٢)، ١٩٨٧، ١٣٢ ص.
- نحو نظام فكري عادل : دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام (رقم ٣)، محمد عمر شابر، ١٩٩٠، ط٢، ١٩٩٢، ٤٠٤ ص، غلاف ٢٠ ج، مجلد.
- نحو علم الإنشائي الإسلامي : تعريف ونظريات واتجاهات، (رقم ٥)، أكبر صلاح الدين أحمد، ١٩٩٠، ١٥٨ ص.
- أبحاث مؤتمر المذاهب التبريرية والتنظيمية في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة، (رقم ٦)، ١٩٩٤، ٤٥٢ ص.
- أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، (رقم ٧)، ١٩٩٤، ٥٩٠ ص، ٣٠ ج تراثا الفكري في ميزان الشرع والنقل، (رقم ٨)، محمد الغزالي، ط٢، ١٩٩١، ٢١٨ ص.
- مدخل إلى إسلامية المعرفة : مع مخطط لإسلامية علم التاريخ، (رقم ٩)، عماد الدين خليل، ط٣، (منقحة ومزينة) ١٩٩٤، ١٠٤ ص.
- إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم ١٠)، طه جابر الطولاني، ط٤، ١٩٩٥، ١٩٨ ص.
- أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر، (رقم ١١)، نشر مشترك مع الأزهر الشريف مركز صالح عبد الله كامل للدراسات التجارية الإسلامية، ط٢، ١٩٩٨، ٧٥٤ ص.
- أبحاث ندوة نحو علم نفس إسلامي، (رقم ١٢)، ١٩٩٣، ٤٢٤ ص.
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، (رقم ١٣)، طه جابر الطولاني، ط٢، ١٩٩٥، ٨٨ ص.
- الإسلام والتحدى الاقتصادي، (رقم ١٤)، محمد عمر شابر، ١٩٩٥ نشر مشترك مع المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية بعمان، ٤٩٦ ص.
- حكمة الإسلام في تحريم الخمر، (رقم ١٦)، مالك بندي، ١٩٩٦، ٢٠٨ ص.
- المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، (رقم ١٧)، صفاء اللبناغ، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٥، ٤٤٦ ص.
- مقدمات الاستبصار : للشرق موجود بخير لا بذاته، (رقم ١٨)، غريغور منصور مرشو، ١٥٧، ١٩٩٦ ص.

- بحوث المؤتمر التربوي : نحو بناء نظرية إسلامية معاصرة، (رقم ١٩)، تحرير فتحي ملكاوي، نشر مشترك مع جمعية للدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩١، \$٣٥، (ج: ١) ٢٠٠ ص، (ج: ٢) ٥٢٣ ص، (ج: ٣) ٦٠٧ ص.
- أهداف التربية الإسلامية في تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، (رقم ٢٠)، ماجد عرمان للكيلاوي، ط/٢، ١٩٩٧، ٦١٠ ص.
- إسلامية المعرفة بين الأمن واليوم، (رقم ٢١)، طه جابر الطولاني، ١٩٩٦، ٣٤ ص.
- الجمع بين للقراءتين : قراءة الوحي وقراءة الوجود، (رقم ٢٢) طه جابر الطولاني، ١٩٩٦، ٣٠ ص.
- النتوجه الإسلامي للخدمة الاجتماعية : المنهج والمجالات، (رقم ٢٣)، تقديم طه جابر الطولاني، ١٩٩٦، ٥٢٨ ص.

ثانياً - سلسلة إسلامية الثقافة

- دليل مكتبة الأسرة المسلمة، (رقم ١)، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض ، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢، ١٩٩٣، ٦٧٨ ص.
- دور الكتب والمكتبات في الحضارة العربية والإسلامية، (رقم ٢)، تحرير إبراهيم علي النعوضي، ١٩٩٧، ١١٨ ص.

ثالثاً - سلسلة قضايا الفكر الإسلامي

- حجية السنة، (رقم ١)، عبد الغني عبد الخالق، ط/٤، ١٩٩٤، ٥٩٨ ص.
- أدب الاختلاف في الإسلام، (رقم ٢)، طه جابر الطولاني، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٨ ص.
- الإسلام والتنمية الاجتماعية، (رقم ٣)، محسن عبد الحميد، ط/٢، ١٩٩٢، ١٥٢ ص.
- كيف نتعامل مع السنة النبوية : معالم وضوابط، (رقم ٤)، يوسف القرضاوي، ط/٥، ١٩٩٣، ٥٠، ١٥٤ ص.
- كيف نتعامل مع القرآن : مداورة مع الشيخ الغزالي، (رقم ٥)، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٣٥ ص.
- حول تشكيل العقل المسلم، (رقم ٦)، عماد الدين خليل، ط/٥، ١٩٩٢، ١٧٩ ص.
- مرجعيات في الفكر والدعوة والحركة، (رقم ٧)، عمر عبيد حسنة، ط/٢، ١٩٩٤، ١٣٠ ص.
- مشككتان وقراءة فيهما، (رقم ٨)، طارق البشري وطه جابر الطولاني، ط/٣، ١٩٩٣، ٧٤ ص.
- حقوق المواطنة : حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، (رقم ٩) براند الفخوشي، ط/٢، ١٩٩٣، ٣٦، ٣٠ ص.
- تجديد الفكر الإسلامي، (رقم ١٠)، محسن عبد الحميد، ١٩٩٦، ٢٤٦ ص.

- العقيدة والسياسة : معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، (رقم ١١)، لؤي صفاني، ٢٦٩، ١٩٩٦ ص.
- أبحاث ندوة الخدمة الاجتماعية في الإسلام، (رقم ١٣)، تقديم علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٥٧١ ص.
- الأمة القلبي : نحو تأسيس منهجي لمفهوم الأمة في الإسلام، (رقم ١٤)، منى أبو الفضل، ١٩٩٦، ٦٢٠ ص.
- قراءات في الفنون الإسلامية (رقم ١٥)، أسامة القلش (تحت الطبع)
- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر، (رقم ١٦)، تحرير نصر محمد عارف، ١٩٩٧، ٣٦١ ص.

رابعاً : سلسلة المنهجية الإسلامية

- أزمة العقل المعاصر، (رقم ١)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٣، ١٩٩٣، ٢٤٥ ص.
- المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية : أعمال المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، (رقم ٢)، مجلد، ١٩٩٥، ١٢٨٧ ص.
- معالم المنهج الإسلامي، (رقم ٣)، محمد صارة، نشر مشترك مع الأثر الشريف - اللجنة العليا للدعوة الإسلامية، ط/٢، ١٩٩١، ٢٨٠ ص.
- في المنهج الإسلامي : البحث الأصلي مع المنقشات والتقييمات، (رقم ٤)، محمد صارة، ١٩٩١، ٢٦٧ ص.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، (رقم ٥)، عبد المجيد للنجار، ط/٢، ١٩٩٣، ١٤١ ص.
- المسلمون وكتابة التاريخ : دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ، (رقم ٦)، عبد العظيم عبد الرحمن خضر، ط/٢، ١٩٩٤، ٣١٩ ص.
- في مصادر التراث لمباني الإسلامي : دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، (رقم ٧)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٢٣٧ ص.
- كتاب وبحوث أعمال مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، (رقم ٨)، تحرير فتحي ملكساوي ومحمد أبو مل، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بالأردن، ٢٨٧، ١٩٩٤ ص.
- إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، (رقم ٩)، تحرير عبد الوهاب المسيري، ط/٣، ١٩٩٨ :
أفق التحيز، ١١٩ ص.
- ب (لعلوم الاجتماعية، ٣٩٥ ص.
- ت (لعلوم الطبيعية، ٢٧٤ ص.
- ث (علم النفس والاتصال الجماهيري، ١٩٩ ص.
- ج (مشكلة المصطلح - الأدب والنقد، ٢٢٧ ص.
- ح (إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث، ١٧٦ ص.
- أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة، (رقم ٢)، (١٠، ج)، نشر مشترك مع المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالأردن، ١٩٩٢، ١٠٣٣ ص.

- طاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث، (رقم ١١)، أنور خالد الزغبى، ١٩٩٦، ١٦٢ ص.
- قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، (رقم ١٢)، تحرير نصر عارف، ١٩٩٦، ٤٢٣ ص.
- نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمعوقات، (رقم ١٣)، منى أبو الفضل، ١٩٩٦، ٥٤ ص.
- النص القرآني من الجملة إلى العالم، (رقم ١٤)، وليد منير، ١٩٩٧.
- نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي، (رقم ١٥)، هاني محيي الدين عطية، ١٩٩٧، ٢٦٠ ص.

خامساً - سلسلة أبحاث علمية

- أصول الفقه الإسلامي : منهج بحث ومعرفة، (رقم ١)، طه جابر العلواني، ط٢/ ١٩٩٥، ٤٤٠ ص.
- روح الحضارة الإسلامية، (رقم ٢)، محمد الفاضل بن عاشور، ط٢/ ١٩٩٣، ٨٧ ص.
- التفكير من المشاهدة إلى الشهود : دراسة نفسية إسلامية، (رقم ٣)، مالك بدوي، ط١/ ١٩٩٣، ١١٩ ص.
- فلسفة التنمية : رؤية إسلامية، (رقم ٤)، إبراهيم أحمد صر، ط٢/ ١٩٩٢، ٦٤ ص.
- العلم والإيمان : مدخل إلى نظرية المعرفة في الإسلام، (رقم ٥)، إبراهيم أحمد صر، ط٢/ ١٩٩٢، ٧٧ ص.
- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، (رقم ٦)، عبد المجيد النجار، ١٩٩٢، ٨٨ ص.
- دور الجامعات والتعليم العالي في المجتمعات العربية: أسباب الفشل ومقومات النجاح، (رقم ٧)، طه جابر العلواني.
- حاكمية القرآن، (رقم ٨)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، (رقم ٩)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٤٢٠ ص.
- وحلّم أتم الأسماء كلها، (رقم ١٠)، محمود النمر دناش، ١٩٩٦، ٦٣ ص.
- التعددية : أصول ومراجعات بين الاستبصار والإبداع، (رقم ١١)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٣٠ ص.
- الأزمة الفكرية ومناهج التفكير : الأفاق والتطلعات، (رقم ١٢)، طه جابر العلواني، ١٩٩٦، ٤٠ ص.
- المنطق والموازن القرآنية غرامة لكتاب القسطاس المستقيم للقرطبي، (رقم ١٣)، محمد مهران، ١٩٩٦، ٦٢ ص.
- الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، (رقم ١٥)، نزار العائلي، ١٩٩٨، ٢٥٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

سادساً - سلسلة المحاضرات

- الأزمة الفكرية المعاصرة : تشخيص ومقترحات علاج، (رقم ١)، طه جابر الطواني، ط/٢، ١٩٩٢، ٦٤ ص.
- إبعاد غشبية، (رقم ٢)، طه جابر الطواني، ١٩٩٦، ١٠٩ ص، ٥، ٥×٨، ٥ بوصة.

سابعاً - سلسلة رسائل إسلامية المعرفة

- خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية، (رقم ١)، طه جابر الطواني، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ١٩٩٦، ٢٥ ص.
- نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، (رقم ٢)، محمد المبارك، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٥ ص.
- الأسس الإسلامية للعلم، (رقم ٣)، محمد معين صدقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٥ ص.
- قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، (رقم ٤)، عبد الحميد أبو سليمان، ط/٢، ١٩٩٦، ٤٢ ص.
- صياغة العلوم صياغة إسلامية، (رقم ٥)، إسماعيل الفاروقي، ط/٢، ١٩٩٦، ٣٥ ص.
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية، (رقم ٦)، زغلول راضى النجار، نشر مشترك مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٢، (منقحة)، ١٩٩٦، ٢٥٢ ص.

ثامناً - سلسلة الرسائل الجامعية

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (رقم ١)، أحمد الريسوني، ط/٤، منقحة ومزودة، ١٩٩٥، ٣٨٤ ص.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، (رقم ٢)، راجح الكردي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٨١٥ ص.
- الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحدائق، رقم ٣، فادي إسماعيل، ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٣، ١٨١ ص.
- منهج البحث الاجتماعي بين الموضوعية المعيارية، (رقم ٤)، محمد محمد إيزين، ١٩٩١م، ٥١٥ ص.
- المقاصد العلية للشريعة الإسلامية، (رقم ٥)، يوسف المعلم، ط/٢، ٦١٢، ١٩٩٤ ص.
- نظريات للتنمية السواسية المعاصرة : دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، (رقم ٦)، نصر محمد عارف، ط/٣، (منقحة)، ١٩٩٣، ٤٧٧ ص.
- القرآن والنظر العقلي، (رقم ٧)، فاطمة إسماعيل، ط/٢، ١٩٩٥، ٥١١ ص.

- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، (رقم ٨)، إبراهيم العقيلي، ١٩٩٤، ٤١٨ ص.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، (رقم ٩)، عبد الرحمن زيد الزبيدي، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٢، ٦٥٥ ص.
- للزكاة: الأسس الشرعية والذوق الإيماني والتوزيعي، (رقم ١٠)، نعمت عبد اللطيف مشهور، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ٤٦١، ١٩٩٢ ص.
- فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، (رقم ١١)، سليمان الخطيب، نشر مشترك مع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ١٩٩٣، ٣٠٣ ص.
- الأمثال في القرآن الكريم، (رقم ١٢)، محمد جابر الفيض/ط، ٣، (منقحة)، ١٩٩٤، ٤٥٢ ص.
- الأمثال في الحديث النبوي الشريف، (رقم ١٣)، محمد جابر الفيض، نشر مشترك مع مكتبة المؤيد بالرياض، ١٩٩٤، ٥٧٣ ص.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الحكمية: رؤية معرفية، (رقم ١٤)، هشام جعفر، ١٩٩٥، ٢٨٦ ص.
- نظرية المفقود عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (رقم ١٥)، إسماعيل الحسني، ١٩٩٥، ٤٤٤ ص.
- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي، (رقم ١٦)، (ج)، أحمد محمد جاد عبد الرزاق، ١٩٩٥، ١٠٣٢ ص.
- مسلح النبي في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها في الفترة المكية، (رقم ١٧)، الطيب برغوث، ١٩٩٦، ٥٢٠ ص.
- المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، (رقم ١٨)، هبة رؤوف عزت، ١٩٩٥، ٣١١ ص.
- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، (رقم ١٩)، التيجاني عبد القادر، نشر مشترك مع دار البشير للنشر والتوزيع بدمشق، ١٩٩٦، ٢٩١ ص.
- نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار: المغرب نموذجا، (رقم ٢٠)، أحمد العماري، ١٩٩٧، ٦٧٢ ص.
- الاستشراف في السيرة النبوية، (رقم ٢١)، عبد الله محمد الأمين، ١٩٩٧، ٣٥٢ ص.
- فقه الأولويات: دراسة في الضوابط، (رقم ٢٢)، محمد الوكيل، ١٩٩٧، ٣٣٠ ص.
- منهج البحث عند الكندي، (رقم ٢٣)، فاطمة إسماعيل، ١٩٩٨، ٦٠٥، ٩٠، ٦٠٥ بوصة.
- التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، (رقم ٢٤)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٦، ٤٥٧، ٩٠، ٦٠٥ بوصة.

- فسي النظرية السياسية من منظور إسلامي، (رقم ٢٥)، سيف الدين عبد الفتاح، ١٩٩٨، ٥٩٧، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، (رقم ٢٦)، مصطفى محمود منجود، ١٩٩٦، ٦٤٨، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، (رقم ٢٧)، محيي الدين محمد قاسم، ١٩٩٧، ١٨٨، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، (رقم ٢٨)، فوزي خليل، ١٩٩٦، ٤٥٠، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدور السياسي للصوفية في صدر الإسلام، (رقم ٢٩)، السيد عمر، ١٩٩٦، ٥٠٨، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- سदन القرآن في قيام الحضارات وسقوطها، (رقم ٣٠)، محمد هشور، ١٩٩٦، ٣٢٥، ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- أسس المنهج القرآني في بحث العلوم التطبيقية، (رقم ٣١)، منتصر مجاهد، ١٩٩٦، ٢٢٦، ص.
- مسألة المعرفة والمنهج عند الفزالي، (رقم ٣٢)، أنور الزعبي، ٢٠٠٠، ٣٧٤، ص.
- الحقوق والحريات السياسية، (رقم ٣٣)، رحيل غرابية، ٢٠٠٠، ٦٠، ص.
- لمداولة في أدب صمد الدين خليل، (رقم ٣٤)، سعيد الغزوي، ٢٠٠٠، ٤١٠، ص.
- قواعد المقاصد عن الإمام الشافعي، (رقم ٣٥)، عبد الرحمن الكوكلي، ٢٠٠٠، ٤٨٨، ص.

تاسعاً - سلسلة المعاجم والأئمة والكشافات

- للكشاف الاقتصادي آيات القرآن الكريم، (رقم ١)، محيي الدين عطية، ط/٢، ١٩٩٤، ١٢٥، ص.
- للكشاف الموضوعي لأحاديث صحيح البخاري، (رقم ٢)، محيي الدين عطية، ط/٢، ١٩٩٤، ٧٦١، ص.
- للفكر القريبوي الإسلامي، (رقم ٣)، محيي الدين عطية، ط/٣، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٤، ١٣٦، ص.
- قائمة مختارة حول المعرفة والفكر والمنهج والثقافة والحضارة، (رقم ٤)، محيي الدين عطية، ١٩٩٢، ١١٢، ص.
- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، (رقم ٥)، نزيه حماد، نشر مشترك مع لدار العلمية للكتاب الإسلامي بالرياض، ط/٢، (منقحة ومزيدة)، ١٩٩٥، ٣٠٨، ص.
- دليل الباحثين إلى التربية الإسلامية في الأردن، (رقم ٦)، عبد الرحمن صالح عبد الله، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بسلان، ١٩٩٣، ٢١٤، ص.

- دليل مستخلصات الرسائل الجامعية في التربية الإسلامية بالجامعات المصرية والسعودية، (رقم ٧)، عبد الرحمن النقيب، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ١٩٩٣، ٥٢٢ ص.
- الدليل التصنيفي لموسوعة الحديث النبوي للشريف ورجله، (رقم ٨)، إشراف همام عبد الرحيم سعيد، نشر مشترك مع جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بعمان، ٢٢٨، ١٩٩٤ ص.

عاشراً - سلسلة تبسيط التراث الإسلامي

- كتاب طعم للإمام أحمد بن شعيب النسائي، (رقم ١)، دراسة وتحقيق فاروق حمادة، ١٩٩٣، ٢٢٢ ص.
- علم النفس في التراث الإسلامي، (رقم ٢)، تقديم محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد، ج ٣، ١٩٩٦، ١٢٠٣ ص.
- المدخل، (رقم ٣)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ١٦٨ ص.

حادي عشر - سلسلة حركات الإصلاح

- هكذا ظهر جبل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، (رقم ١)، ماجد عرمان الكيلاني، ١٩٩٤، ٣١٤ ص.
- تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت : الحركة الموحدية بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، (رقم ٢)، عبد المجيد النجار، ط٢، ١٩٩٥، ٤٨ ص.
- لمطاهر الفكري للشيخ محمد الفزالي، (رقم ٣)، تحرير فتحي ملكوي، ١٩٩٦، ٢٦٠ ص.
- بدع الزمان النورسي : فكره ودعوته، (رقم ٤)، تحرير إبراهيم علي العوضي، ١٩٩٧، ٢٥٩ ص.

ثاني عشر - سلسلة المفاهيم والمصطلحات

- الحضارة - الثقافة - المدنية : دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (رقم ١)، نصر محمد عارف، ١٩٩٤، ٨٠ ص.
- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، (رقم ٢)، علي جمعة محمد، ١٩٩٦، ٥٧ ص.
- مفاهيم الجمال : رؤية إسلامية، (رقم ٣)، أسامة القفاش، ١٩٩٦، ٧٤ ص.
- بناء المفاهيم : دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، (رقم ٤)، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح، (٢ ج) ١٩٩٨، ٦٨٦ ص.

- الجامع والجامعة والجماعة: دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي، (رقم ٥)، زكي الميلاد، ١٩٩٨، ٧٣ ص.

ثالث عشر - سلسلة التنمية البشرية

- دليل للتدريب القيادي، (رقم ١)، هشام الطالبي، نشر مشترك مع الاتحاد الإسلامي للعالمي للمنظمات الطلابية بالبريطن، ١٩٩٤، ٤٠٦ ص.

رابع عشر - سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي

- القيادة الإدارية في الإسلام، (رقم ١)، عبد الشافي محمد أبو العولين أبو الفضل، ١٩٩٦، ٣٥٤ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- أسواق الأوراق المالية ودورها في تمويل التنمية الاقتصادية، (رقم ٢) سمير عبد الحميد رضوان، ١٩٩٦، ٤١٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- مفاهيم أساسية في البنوك الإسلامية، (رقم ٣)، عبد الحميد محمود لبطي، ١٩٩٦، ١٣٧ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية: دراسة مقارنة في وثائق تأسيس البنوك الإسلامية وتشريعات الشركات والبنوك والفقهاء الإسلاميين، (رقم ٤)، عاشور عبد الجواد عبد المجيد، ١٩٩٦، ٢٨١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- رسالة البنك الإسلامي ومعايير تكوينها، (رقم ٥)، عبد الشافي محمد أبو الفضل، ١٩٩٦، ١١١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الوظائف الاقتصادية للعقود المطبقة في المصارف الإسلامية، (رقم ٦)، صبري حسنين، ١٩٩٦، ٤٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- المضاربة وتطبيقاتها العملية في المصارف الإسلامية، (رقم ٧)، محمد عبد الملمع أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- بيع المراجعة في المصارف الإسلامية، (رقم ٨)، فواز عبد الملمع حسنين، ١٩٩٦، ٧٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الإجازة بين الفقه الإسلامي والتطبيق للمعاصر، (رقم ٩)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- للتطبيق للمعاصر لحشد المسلم، (رقم ١٠)، محمد عبد العزيز حسن زيد، ١٩٩٦، ١٧١ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- تقسيم وتسييف التوجيه في البنوك الإسلامية، (رقم ١١)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ١٩٩٦، ٦٣ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- الضمان في الفقه الإسلامي وتطبيقه في المصارف الإسلامية، (رقم ١٢) محمد عبد الملمع أبو زيد، ١٩٩٦، ١٠٢ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.
- خطاب الضمان في البنوك الإسلامية، (رقم ١٣)، حمدي عبد الملمع، ١٩٩٦، ٨٩ ص، ٦,٥×٩,٥ بوصة.

- الاعتمادات المستندية، (رقم ١٤)، محيي الدين إسماعيل علم الدين، ١٩٩٦، ٢٨٨ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- القرض كدالة التمويل في الشريعة الإسلامية، (رقم ١٥)، محمد الشحات الجندي، ١٩٩٦، ٢٠٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الرقابة التشريعية في المصارف الإسلامية، (رقم ١٦)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٨٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الرقابة المصرفية على المصارف الإسلامية: منهج فكري ودراسة ميدانية دولية مقارنة، (رقم ١٧)، الفريب ناصر، ١٩٩٦، ١٩٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المنظومة المعرفية لأبوت الربا في القرآن الكريم: نموذج للإعجاز القرآني في المجال الاقتصادي، (رقم ١٨)، رفعت السيد الموضني، ١٩٩٧، ١٥٢ ص، ٩،٥×٦،٥ بوصة.
- الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، (رقم ١٩)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دراسات الجندوى الاقتصادية في البنك الإسلامي، (رقم ٢٠)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ١٢٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- التعامل في أسواق العملات الدولية، (رقم ٢١)، حمدي عبد العظيم، ١٩٩٦، ٨٣ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الاستثمار قصير الأجل في المصارف الإسلامية، (رقم ٢٢)، حسن يوسف داود، ١٩٩٦، ٧٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم العملية الإدارية في المصارف الإسلامية: دراسة تطبيقية على بنك فيصل الإسلامي، (رقم ٢٣)، نادية حمدي صالح، ١٩٩٦، ٨١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- اللوائح الاستثمارية في البنوك الإسلامية، (رقم ٢٤)، محمد جلال سليمان، ١٩٩٦، ٧٦ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- مصطلحات الفقه المالي المعاصر، (رقم ٢٥)، تحرير يوسف كمال محمد، ١٩٩٧، ٢٨٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- دور القسم في نجاح البنوك الإسلامية، (رقم ٢٦)، محمد جلال سليمان صديق، ١٩٩٦، ١٠٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- النشاط الاجتماعي والتكافل للبنوك الإسلامية، (رقم ٢٧)، نعمت مشهور، ١٩٩٦، ١٢٨ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المسؤولية الاجتماعية للبنوك الإسلامية، (رقم ٢٨)، عبد الحميد عبد الفتاح المغربي، ٨٧ ص، ٦،٥×١٩٩٦،٩،٥ بوصة.
- قياس وتوزيع الربح في البنك الإسلامي، (رقم ٢٩)، كوثر عبد الفتاح محمود الأجي، ١٩٩٦، ٢٦١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- المنهج المحاسبي لعمليات المراجعة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٠)، أحمد محمد محمد الجلف، ١٩٩٦، ٢٢٥ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- أسس إعداد الموازنة التخطيطية، (رقم ٣١)، محمد البيلتاجي، ١٩٩٦، ٨٨ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٢)، محمد محمد علي سولم، ١٩٩٦، ٧٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

- مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية، (رقم ٣٣)، حسين موسى راغب، ١٩٩٦، ص ٦٠، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الفسلفة المالية في الفقه الإسلامي، (رقم ٣٤)، عصم أمم الزقلاوي، ١٩٩٧، ص ٨١، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تحرير القيمة لشرائع النفود الورقية، (رقم ٣٥)، هائل عبد الحفيظ، ١٩٩٩، ص ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- نظام المضاربة في المصارف الإسلامية، (رقم ٣٦)، محمد عبد المنعم أبو زيد، ١٩٩٩، ص ٤٥٠، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- في مصادر التراث الإسلامي.

خامس عشر - موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية

- عرض وصفي ومنهجي لمرحلة وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية، (رقم ١)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٩٨، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، (رقم ٢)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٨٦، ٩،٥×٦،٥ بوصة.
- تقويم الدور الاجتماعي للمصارف الإسلامية، (رقم ٣)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٥٨، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية، (رقم ٤)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ١٧٢، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية، (رقم ٥)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ٢٨٨، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- تقويم الدور المحاسبي للمصارف الإسلامية، (رقم ٦)، إعداد لجنة من الأستاذة الخبراء الاقتصاديين والمشرعين والمصرفيين، ١٩٩٦، ص ٥٢٨، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

سادس عشر - سلسلة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

- المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ١)، نادية محمود مصطفى - ونودة عبد الرحمن بدران - أحمد عبد الونيس شتا، ١٩٩٦، ص ٢٢٦، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- منخل التقييم: إطار لدراسة للعلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٢)، نادية محمود مصطفى، ١٩٩٩، ص ٦٧٦، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

- المدخل للمنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام، (رقم ٣)، سيف الدين صبيد الفتيان - عبد العزيز صقر - أحمد عبد الوهيد شتا - مصطفى منجد، ١٩٩٦، ٢١٣ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، (رقم ٤)، مصطفى محمود منجد، ١٩٩٦، ٣٦٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت العلم، (رقم ٥)، أحمد عبد الوهيد شتا، ١٩٩٦، ١٨٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (رقم ٦)، عبد العزيز صقر، ١٩٩٦، ١٥١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- مدخل منهجي لدراسة للتطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (رقم ٧)، ١٩٩٦، ١١٤ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة الأموية: دولة للفتوحات، (رقم ٨)، علا عبد العزيز أبو زيد، ١٩٩٦، ٨٠ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- الدولة العباسية: من لتخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط، (رقم ٩)، علا عبد العزيز أبو زيد، ١٩٩٦، ١٥١ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- العصر المملوكي: من تصفية للوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوربية الثانية، (رقم ١٠)، ١٩٩٦، ١٧٧ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (رقم ١١)، غلالية محمود مصطفى، ١٩٩٦، ٣٢٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.
- وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (رقم ١٢)، ودودة عبد الرحمن بدران، ١٩٩٦، ١٢٢ ص، ٦،٥×٩،٥ بوصة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة
أنشئت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر
(١٣٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

• توفير الرؤية الإسلامية الشاملة في تأصيل قضايا الإسلام الكلية
وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات
الإسلامية العامة.

• استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال
جهود إسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر
الإسلامي.

• إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف
حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها
وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

• ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث
العلمي ونشر النتائج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر
والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية
والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له
اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية
والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought

P.O. Box 669

Herndon, VA 20170-U.S.A.

Phone: 001 (703) 471-1133 Fax: 001 (703) 471-3922

<http://www.iiit.org>

E-mail: iiit@iiit.org